سلسله جزوات درس گفتاری

عنوان جزوه:

ایمان و تعقل ۲ (ب)

استاد مصطفی ملکیان

سال تدریس: ۸۲-۱۳۸۰

بسم الله الرحمن الرحیم

انتشارات
دانشگاه ادیان و مذاهب

کتب فلسفی

@philosophic_books

https://telegram.me/philosophic_books

؟؟؟؟؟ملکیان، مصطفی — Robertson, Archibald
ایمان و تعقّل / مصطفی ملکیان. ـ قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مـذاهب، ۱۳۸۷
۱۷۶ص. ـ(دانشگاه ادیان و مذاهب؛ ۳)
ISBN: 964-5800-67-1 — ؟؟؟؟؟؟؟؟ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Jesus: Myth or History?
کتابنامه به صورت زیرنویس.
نمایه.
چاپ دوم.
۱. عیسی مسیح. Jesus Christ . الف. توفیقی، حسین، ۱۳۳۰ ـ، مترجم. ب. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب. ج. عنوان.
BT ۳۰۱ / ۹ / ۹ع ۲ ر
۱۳۸۷ ۹۰۱/۲۳۲
کتابخانه ملی ایران — ۱۳۳۱۷ ـ ۷۸م

ایمان و تعقّل

درس‌گفتارهای فلسفهٔ دین

۱۳۸۰ـ۱۳۸۲

مصطفی ملکیان

انتشارات
دانشگاه ادیان و مذاهب
۳؟؟؟

ایمان و تعقّل؛ درس‌گفتارهای فلسفهٔ دین

● به کوشش: سیّدعلیرضا صالحی و سیّدمحمّدحسین صالحی
● ناشر: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
● تهیه: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب
● نوبت چاپ: اول، بهار ۱۳۸۸
● تعداد: ۲۰۰۰ جلد
● قیمت:؟؟؟؟؟؟؟؟تومان
● شابک:

● مراکز پخش: **تهران**، خیابان حافظ، نرسیده به چهارراه کالج، نبش بامشاد، شماره ۵۲۵، پکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی)
تلفن و نمابر: ۵ ـ۸۸۹۴۰۳۰۳ (۰۲۱)
قم، پردیسان، روبروی مسجد امام صادق(ع)، دانشگاه ادیان و مذاهب.
تلفن: ۱۳ـ۲۸۰۲۶۱۰ (۰۲۵۱) فاکس: ۲۸۰۳۱۷۱ (۰۲۵۱)

www.religions.ir
pub@religions.ir

به نام خداوند جان و خرد

فهرست مطالب

مقدمه ویراستاران ۱۵

۱. اهمیت بحث ایمان و تعقّل در روزگار ما ۱۷

پیدایش نگرش مدرن: علت اهمیت یافتن این مسئله ۱۸

مؤلفه‌های فکری اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر مدرنیته ۱۹

نحوهٔ مواجهه با مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر ۲۴

مؤلفهٔ اوّل: استدلال‌گرایی ۲۸

مراد از «فکر» ۲۹

استدلال‌گرایی چیست؟ ۲۹

اشکال به استدلال‌گرایی ۳۱

لزوم شناخت مُتَربّی و توجه به وُسعِ ذهنی او ۳۴

مؤلفهٔ دوم: بی‌باوری به تاریخ ۳۷

تشکیکات هیوم در باب علم تاریخ ۳۸

تعارض دین با دو مؤلفهٔ اجتناب‌ناپذیرِ مدرنیته ۴۳

مهم‌ترین مسئلهٔ فلسفهٔ دین در روزگار ما ۴۵

بیان سه نکتهٔ مقدماتی در باب ارتباط ایمان و تعقّل ۴۶

۲. جغرافیای بحث ایمان ۵۱
یکم: معنای ایمان ۵۱
مشکل فهم معنای مفاهیم انتزاعی در متون ۵۵
روش الگوسازی: بهترین راه کشف معنای مفاهیم انتزاعی ۵۷
مشکلات روش الگوسازی ۶۰
فایدهٔ این بحث در کلام و فلسفهٔ دین ۶۴
دوم: متعَلَّقِ ایمان ۶۵
ایمان گزاره‌ای ۶۶
ایمان غیرگزاره‌ای ۶۷
معانی ایمان غیرگزاره‌ای ۶۸
معانی ایمان گزاره‌ای ۶۸
الف) ایمان، عقیدهٔ دون‌علم است ۶۹
ب) ایمان، عقیدهٔ فوق علم است ۷۴
ج) ایمان عقیده‌ای است که از آن دست برنمی‌داریم ۷۵
د) ایمان عقیده‌ای است که به انسان رضایت باطن می‌بخشد ۷۷

۳. جغرافیای بحث تعقّل ۸۱
تعریف تعقّل ۸۱
عقلانیت‌های نظری ۸۴
۱. تبعیت از قواعد منطق صوری قیاسی ۸۴
۲. تبعیت از قضایای تحلیلی ۸۸
۳. تبعیت از استدلال‌های ریاضی ۱۰۲
۴. تبعیت از قواعد حساب احتمالات ۱۰۴
۵. تبعیت از استقراء ۱۰۴
۶. تبعیت از امور مُعتاد و متعارَف در میان بشر ۱۰۹

عقلانیت‌های عملی ۱۱۲
۷. عقلانیت در غایات زندگی ۱۱۲
۸. عقلانیت در روش‌ها ۱۱۷
۹. عقلانیت گفتاری ۱۴۳

۴. عوامل اهمیت یافتن بحث ایمان و عقلانیت ۱۶۳
عامل اول: عدم تعارض متون دینی با علوم آن زمان ۱۶۴
تعارض روحیه دینی با روحیه عقلانی ۱۶۷

۵. عامل دوم: رشد معرفت‌شناسی و فرامعرفت‌شناسی ۱۸۵
معرفت در اصطلاح معرفت‌شناسی جدید ۱۸۶
پیدایش فرامعرفت‌شناسی ۱۹۹
مبناگروی ۲۰۰
کل‌گروی ۲۰۵
دین و مبناگروی ۲۰۹
مشکلات نظریهٔ مبناگروی ۲۱۴
پیدایش کل‌گرایی ۲۲۰

۶. عامل سوم: دوران روشنگری ۲۲۳
نور طبیعی و دو خصلت آن ۲۲۷
پیدایش معرفت‌شناسیِ اصلاح‌شده در مقابل بیّنه‌جویی ۲۵۵
تفاوت عقل شهودی و عقل استدلالی ۲۶۰
عامل چهارم: علم‌پرستی یا علم‌زدگی ۲۶۷
دو راه دفاع از دین ۲۷۷

۷. رابطهٔ فی‌نفسه ایمان و تعقّل ... ۳۰۱
معرفت‌شناسی لاک و دکارت ... ۳۰۱
نقدهای وارد شده بر ۳ بحث لاک ... ۳۱۷
اشکال در باب فاز ۱ ... ۳۱۷
اشکال در باب فاز ۲ ... ۳۱۸
اشکال در باب فاز ۳ ... ۳۳۰
آیا سرنوشت معرفت‌شناختی عقائد دینی با سایر عقائد متفاوت است؟ ... ۳۴۷
دو نوع ناهمگونی داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی ... ۳۴۸
نوع اول ... ۳۴۹
نوع دوم ... ۳۵۹

۸. اقوال در باب عقلانی بودن یا نبودن باورهای دینی ... ۳۶۷
قول اول: آرای ویتگِنشتاین ... ۳۷۱
رأی جورج ادوارد مور در این باب ... ۴۰۵
نقد قول اول ... ۴۱۷

۹. قول دوم: نظریهٔ ایمانِ دون‌علم در مسیحیت ... ۴۲۷
مواجههٔ فضائل مسیحی با فضائل یونانی ... ۴۲۸
نقدهای این قول ... ۴۳۲
مصادیق عمل جوارحی (کنش بی‌خواهش) ... ۴۳۷

۱۰. قول سوم: مضاعف بودنِ بی‌دلیلی در گزاره‌های دینی ... ۴۵۱
شکاکیت ... ۴۵۲
انواع شکاکیت ... ۴۵۴
تقسیم‌بندی دیگر شکاکیت ... ۴۶۱

انواع شکاکیت جزئی یا موضعی و محلّی ۴۶۵
شکاکیت در دین ۴۶۹
تقریر نخست: شکاکیت از طریق شک در انواعی از گزاره‌ها ۴۶۹
تقریر دوم: شکاکیت از طریق عدم حجیت معرفت‌شناختی وحی ۴۷۱

۱۱. قول چهارم: دیدگاه سنّت‌گرایان (بخش اوّل) ۴۸۵
۱. دیدگاه آینه‌ای ۴۹۸
۲. دیدگاه عینکی ۵۰۰
۳. دیدگاه دوربینی ۵۰۵

۱۲. دیدگاه سنّت‌گرایان (بخش دوم) ۵۳۵
تأثیر گناه بر شناخت ۵۳۵
چند نکته در ایضاح مدعا ۵۴۰
۱. معنای «گناه» ۵۴۰
۲. معنای «اثر» ۵۴۶
۳. تأثیر گناه بر شناختِ «چه چیزی؟» ۵۴۸
۴. تفاوت این بحث با بحث تأثیر گناه بر اعتراف به شناخت ۵۵۳
چگونگی اثبات تأثیر گناه بر شناخت ۵۵۶
استدلال اول ۵۵۸
استدلال دوم ۵۶۲
استدلال سوم ۵۶۵
استدلال چهارم ۵۷۵

۱۳. نقد دیدگاه سنّت‌گرایان ۵۸۹
اشکال اوّل ۵۹۰

اشکال دوم ۶۰۱
در تعریف از عقلانیتِ باور ۶۱۷

۱۴. یوگاهای مختلف انسان‌ها ۶۳۱
انواع معلمان معنوی ۶۴۱
سنخ روحی بزرگان دین ۶۷۶

۱۵. دیدگاه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در باب عقلانیت باور ۶۸۷
ویتگنشتاین و نسبیت‌گرایی فرهنگی ۶۹۸
ادامهٔ بحث اختیاری بودن یا نبودن باورها ۷۰۲
۱. باورهای حسّی ۷۰۳
۲. شهود ۷۰۶
۳. حافظه ۷۱۲
۴. استدلال عقلی ۷۱۷
۵. گَواهی ۷۲۰

۱۶. جمع‌بندی آرا و نظرات ۷۲۷
ظهور ادیان در دوران پیشامدرن ۷۲۷
مفاد گزاره‌های دینی ۷۳۱
فطری‌بودن یا آرزواندیشانه بودن آموزه‌های دینی ۷۳۳
مطابقت تعالیم ادیان با فهم عرفی ۷۳۷
ویژگی‌های شخصی مؤثر بنیانگذاران ادیان ۷۳۸
کثرت ارتباطات جمعی در روزگار ما ۷۴۳
خردگریزی مبانی تفکر دینی ۷۴۵
خردگریزی نقیض گزاره‌های دینی و بحث رجحان معرفتی ۷۴۶

نتیجهٔ بحث ۷۵۳
مبنای اصلاح‌گری دینی از دیدگاه جامعه‌شناسی دین ۷۵۴
کلام آخر ۷۶۲

نمایه ۷۶۳

مقدمه ویراستاران

آنچه در پیش روی خوانندهٔ گرامی است صورت مکتوب دروس استاد مصطفی ملکیان در دورهٔ دکتری کلام مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم است که طی دو ترم تحصیلی در حضور تعدادی از دانشجویان دکتری از محققان حوزهٔ علمیهٔ قم برگزار شده و اکنون با دقت از روی نوار پیاده شده و با ویراستاری لازم، در هیئت کتاب خدمت دانش‌دوستان و علاقمندان ارائه می‌شود.

توجه به نکات زیر کار خواندن کتاب را سهل‌تر خواهد کرد.

- پاورقی‌های ارجاعی، پاورقی‌هایی که با علامت (و.) مشخص شده همهٔ عناوین اصلی و فرعی، و همهٔ آنچه که داخل علامت [ ] قرار دارد از ویراستاران است. سایر پاورقی‌ها جزء متن درس است که بنابر صلاحدید به پاورقی منتقل شده‌اند.
- قسمت‌هایی از دروس که ضبط نشده بود از روی جزوات دانشجویان کلاس بازنویسی و تکمیل شد. به همین دلیل گاه در طرح برخی از مباحث ایجاز و اختصار زیاد از حدّ دیده می‌شود.
- در دروس حاضر، به حکم ضرورت، کلمات انگلیسی فراوانی به‌کار رفته که چاره‌ای از ذکر آنها در لابه‌لای متن کتاب نبود. لکن گاه در هنگام خواندن باید به آنها کسرهٔ اضافه نمود.

این قبیل کسره‌ها در انتهای کلمات انگلیسی گذاشته شده است که باید خوانده شود، مثلاً: «intellectِ قدما غیر از reasonِ متجددین است».

- قسمت‌هایی از متن که ابتدای آنها با علامت ○ مشخص شده از سؤالات و صحبت‌های دانشجویان است. این قسمت‌ها با قلمی متفاوت نیز تایپ شده است.

***

لازم است از همهٔ کسانی که در آماده‌سازی این اثر نقشی داشته‌اند تشکر نماییم. ابتدا جناب آقای محمدرضا بیات که زمینه‌ساز اصلی و پیشنهاددهندهٔ انجام این کار بودند و از هیچ کمکی دریغ نکردند؛ آقایان محمد جاودان، محمدرضا بیات، مسعود آذربایجانی، و محمدعلی رستمیان که دست‌نوشته‌های خود از دروس استاد را در اختیار ویراستاران قرار دادند تا در تکمیل دروس استفاده شود؛ جناب آقای مفتاح و جناب آقای حدّادی معاونان پژوهشی دانشگاه ادیان و مذاهب که پیگیر انجام کار بودند و موانع راه را از میان برداشتند؛ جناب آقای دکتر ذبیحی رئیس محترم مرکز تربیت مدرّس قم و سایر مسئولان آن مرکز که با مساعدت خود امکان دسترسی به نوارهای این مجموعه را فراهم آوردند؛ آقای مهدی محمدی شجاعی که حروف‌نگاری اولیه را انجام دادند و آقای اکبر فولادی که زحمت نمونه‌خوانی بخش عمدهٔ کتاب را بر عهده گرفتند.

خدایا چنان کن سرانجام کار　　　تو خشنود باشی و ما رستگار

۱

اهمیت بحث ایمان و تعقّل در روزگار ما

بحث ما دربارهٔ «ارتباط ایمان و تعقّل» و بعضی از مباحث مرتبط با «ارتباط ایمان و تعقّل» است. عبارت «بعضی از مباحث مرتبط» را بدین جهت اضافه کردم که در نزدیکی مبحث تعقّل مبحث دیگری تحت عنوان استدلال وجود دارد، و وقتی که بحث ایمان و تعقّل مطرح می‌شود به ناچار مجبوریم بحث استدلال را نیز در کنار تعقّل پیش بکشیم. به همین ترتیب، در کنار بحث ایمان بحث دیگری تحت عنوان تعبّد قابل بررسی است، و بنابراین وقتی این بحث طرح می‌شود چاره‌ای جز این نیست که دربارهٔ تعبّد نیز بحثی انجام بگیرد. البته ممکن است گفته شود ــ و کسانی هم گفته‌اند ــ که ایمان ماهیّتاً چیزی جز تعبّد نیست، یا تعبّد ماهیتاً چیزی جز ایمان نیست. از آن‌سو، باز ممکن است گفته شود ــ و کسانی هم گفته‌اند ــ که تعقّل چیزی جز استدلال نیست، یا استدلال چیزی جز تعقّل نیست؛ و به نظر می‌رسد خود این اقوال، هم قابل اعتنا است و هم احیاناً وجهی از صحّت در آن است. اما به‌هرحال، می‌توان در نگاه نخست معنایی متفاوت با معنای تعبّد برای ایمان در نظر داشت، و به همین ترتیب معنایی برای تعقّل در نظر داشت که با معنای استدلال متفاوت باشد. پس بدین لحاظ بحث ما، بحث ارتباط ایمان و تعقّل و مباحث نزدیک به آن، هم‌اُفق با آن، یا به تعبیر بهتر، همسایهٔ با آن است.

قبل از اینکه وارد این بحث شوم، نکته‌ای را باید مقدمتاً در باب اهمیت این بحث عرض کنم. بنده در جاهای دیگر عرض کرده‌ام و در اینجا نیز تأکید می‌کنم که به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین مسئلهٔ روزگار ما برای کسانی که به دینی از ادیان و مذهبی از مذاهب اعتقاد می‌ورزند مسئلهٔ ارتباط ایمان و تعقّل است؛ یعنی این بحث که در روزگار ما مؤمنان چگونه می‌توانند تعقّل و استدلال را پاس بدارند، یعنی به تعقّل و استدلال بی‌حرمتی و بی‌اعتنایی نکنند ولی وقتی که به تعقّل و استدلال رو می‌کنند از اینکه ایمان‌شان را از دست بدهند مصون باشند. از آن طرف، چگونه اهل تعقّل و استدلال می‌توانند در روزگار ما نوعی دستاویز ایمانی پیدا کنند؟ یعنی بتوانند در عین اینکه به جمیع لوازم تعقّل و استدلال ملتزم‌اند از ایمان هم حَظّ و نصیبی ببرند و اگر برکت، لطف، یا حتی بالاتر از این، ضرورتی در ایمان هست، از این برکت، لطف یا ضرورت کاملاً بی‌نصیب نمانند.

پیدایش نگرش مدرن: علت اهمیت یافتن این مسئله

چرا این مسئله در روزگار ما مهم‌ترین مسئله است؟ علت عمده‌اش در نگرش مردم روزگار ماست؛ نگرشی که ما از آن به مدرنیته تعبیر می‌کنیم. این نگرش، نگرش حاکم و مُسَیطر بر اَذهان و نفوس مردم روزگار ماست. مدرنیته نگرشی است که، اگرچه ممکن است هنوز هم کمابیش در اقصی نقاط جهان کسانی باشند که تحت تأثیر این نگرش قرار نگرفته‌اند، ولی پیش‌بینی بر این است که این نگرش دیر یا زود آنها را نیز زیر پوشش خود خواهد گرفت و دیر یا زود همهٔ انسان‌ها به درجات متفاوت و با وسعت و عمق مختلف مدرن خواهند بود. حال اگر این‌گونه است، باید به اجمال بحثی کرد در باب اینکه مگر انسان مدرن چگونه است که مسئلهٔ ارتباط ایمان و تعقّل برای او نسبت به انسان پیشامدرن یا به تعبیری نسبت به

انسان سنتی مهم‌تر است. به این لحاظ بحث را به‌طور کاملاً اجمالی عرض می‌کنم و وارد بحث تفصیلی آن نمی‌شوم، اما دوست دارم که دوستان در این بحث دقت کنند و اگر نظرات، انتقادات و اشکالاتی دارند مطرح کنند.

تقریباً می‌توان گفت که از حدود پانصد سال پیش یک انسان یا یک طرز تفکر خاص در اروپای غربی پدید آمد. به هر تعبیر، انسان جدیدی یا طرز فکر جدیدی یا نگرش جدیدی پدید آمد. این طرز نگرش بلافاصله از اروپای غربی به اِمریکای شمالی و بعد به کانادا و سپس به استرالیا انتقال پیدا کرد و آهسته‌آهسته قاره‌هایی مثل قارهٔ آسیا و آفریقا را نیز دربر گرفت. درواقع، اکنون ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که دیگر تقریباً نمی‌توان گفت هیچ‌یک از این پنج منطقهٔ جغرافیاییِ بزرگ جهان هیچ‌گونه اُنس و اِستیناسی با مدرنیته ندارند. وقتی می‌گوییم یک انسان جدید یا یک طرز تفکر جدید پدید آمد، باید بتوانیم نشان دهیم که این طرز تفکر با طرز تفکر انسان پیشامدرن ــ یعنی انسان سنتی ــ متفاوت است؛ به تعبیر دیگر، باید مؤلفه‌های فکریِ مدرنیته را نشان داد؛ باید بتوانیم نشان دهیم که انسان مدرن دارای این مؤلفه‌های فکریِ خاص است و این مؤلفه‌ها با مؤلفه‌های فکری انسان پیشامدرن متفاوت‌اند.

مؤلفه‌های فکری اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر مدرنیته

من بدون اینکه بخواهم این مؤلفه‌های فکری را تفصیل بدهم، به یک بحث کاملاً خطیر و جدی که در اینجا وجود دارد می‌پردازم، و آن اینکه، فرض کنید مؤلفه‌های فکری انسان مدرن n مؤلفه باشد، یعنی انسان مدرن در n خصلت با انسان سنتی متفاوت باشد. با یک حصر عقلی می‌توان گفت که این n مؤلفه،[1] که انسان مدرن را از انسان سنتی جدا می‌کند، از

---

۱. فعلاً کاری به تعیین عدد n نداریم اما به گمان من این n مؤلفه را می‌توان ۱۱ مؤلفه دانست

دو قسم بیرون نیست. بعضی از این مؤلفه‌ها اجتناب‌ناپذیرند و بعضی اجتناب‌پذیر. حصر آن نیز حصر عقلی است. بنده نمی‌گویم که از این n مؤلفه چند فقره به اجتناب‌ناپذیرها تعلق دارند و چند فقره به اجتناب‌پذیرها. اصلاً نمی‌خواهم تعدادش را تعیین کنم یا بگویم مصادیق هریک از آنها چیست. ولی بالاخره می‌توان آنها را به این دو دسته تقسیم کرد. مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر یعنی مؤلفه‌های فکری‌ای که انسان مدرن واجد آنهاست و شما با هیچ استدلال و برهانی نمی‌توانید انسان مدرن را از این مؤلفه‌ها عدول بدهید. هر کار کنید انسان مدرن از آن مؤلفه دست برنمی‌دارد. در این صورت این مؤلفه برای انسان مدرن اجتناب‌ناپذیر است.

یک مثال ساده بزنم ــ البته مثال است، وگرنه هیچ‌یک از مؤلفه‌ها تا این حد جزئی نیستند؛ فرض کنید شما شب تابستان دست فرزندتان را می‌گیرید و به پشت‌بام می‌روید و به صفحهٔ آسمان نگاه می‌کنید؛ وقتی با فرزندتان دارید به آسمان نگاه می‌کنید به فرزندتان چه می‌گویید؟ یعنی خودتان چه می‌یابید و به فرزندتان چه می‌گویید؟ می‌گویید که این همه ستاره‌ها را ببین؛ این ثوابت و سیارات را ببین. این یکی کره‌ای است با فلان مشخصات؛ آن دیگری کره‌ای است با بهمان مشخصات. این جزء منظومهٔ ماست. آن دیگری جزء منظومهٔ ما نیست و.... درواقع، وقتی که نگاه می‌کنید، نگاه‌تان به این صورت به شما مطلب القا می‌کند.

اما هزار سال پیش نیز نیاکان ما فرزندان‌شان را به پشت‌بام می‌بردند؛ آنها نیز به همین آسمان نگاه می‌کردند و به لحاظ تأثّرات حسّی، یعنی به لحاظ آثاری که این نورها بر اعصاب بینایی‌شان می‌گذاشت، با تأثّرات حسی‌ای که اکنون بر اعصاب ما می‌گذارد هیچ تفاوتی نداشت، و آنها نیز

[ر.ک: مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، اقتراح «سنت و تجدّد» و اقتراح «سنّت‌گرایان»، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۱].

وقتی نگاه می‌کردند می‌دیدند که بعضی نورها چشمک می‌زنند و بعضی نورها چشمک نمی‌زنند؛ بعضی نورها فروزنده‌ترند و بعضی نورها فروزندگی کمتری دارند؛ بعضی از آنها گویا درشت‌ترند و بعضی ریزتر. آنها هم این‌گونه می‌دیدند. واقعاً اعصاب بینایی آنها که با اعصاب بینایی ما تفاوتی نداشت. ساختمان چشم من که با ساختمان چشم جدِّ هزار سال پیش من متفاوت نیست. نورهایی که ساطع می‌شود و به چشم ما می‌خورد نیز با نورهایی که به چشم آنها می‌خورده است هیچ تفاوتی ندارد. اما دقت کنید که شما با اندک فاصله‌ای (شاید کمتر از یک‌میلیونیم ثانیه) این تأثّرات حسی را به صورت یک سلسله کرات می‌یابید که این کرات گازی‌شکل‌اند، دماهای بسیار بسیار بالا دارند؛ بعضی در واقع نسبت به بعضی دیگر ثابتند، بعضی نسبت به بعضی دیگر متحرکند، و فاصله‌های آنها با ما فاصله‌های بسیار زیادی است؛ و شاید از همهٔ اینها مهم‌تر اینکه شما وقتی به آسمان نگاه می‌کنید ممکن است به فرزندتان بگویید: پدر جان! چه‌بسا که اکثریت قریب به اتفاق این کرات نورانی که اکنون می‌بینی در حال حاضر وجود نداشته باشند. چرا؟ چون پیش خودتان می‌گویید این نوری که ما الآن می‌بینیم، مثلاً ده میلیارد سال پیش از فلان ستاره ساطع شده و ممکن است خود آن ستاره در طی این ده میلیارد سال ناپدید شده و از بین رفته باشد. ولی نورش تازه الآن به چشم من می‌رسد؛ بنابراین هنگام نشان دادن آسمان به فرزندتان می‌گویید این ستاره‌ای که در اینجا می‌بینی در واقع ممکن است چیزی نابوده و ناپدید باشد و تو الآن آن را می‌بینی.

شما این اجسام را این‌گونه می‌بینید، اما نیای شما در هزار سال پیش در حالی که اشاره به آسمان می‌کرد به فرزندش می‌گفت: بابا جان! سقف را ببین! ما وقتی یک کلبه درست کنیم چهار ستون می‌خواهد، اما ببین این سقف ــ یعنی آسمان ــ ستون ندارد. اولاً او سقف می‌بیند ولی ما سقف

نمی‌بینیم. ثانیاً می‌گوید ما برای ساخت یک کلبهٔ دو متر در دو متر، یا دو ذَرع در دو ذَرع، یا سه ذِراع در سه ذِراع باید چهارتا ستون زیر آن بزنیم، اما این سقفِ آسمان ستون ندارد، «**بِغَیرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها**» (رعد: ۲ و لقمان: ۱۰). می‌بینید که «عَمَد» ندارد. بعد پدر به فرزندش می‌گفت: باباجان! ما یک چراغ که آویزان می‌کنیم حداکثر یک شب یا دو شب روشن است، اما ببین این چراغ‌های آسمان چه روغن زیتونی دارد که پدران ما می‌گویند سال‌هاست که در حال سوختن است. بعد می‌گفت: ما فانوس‌ها و قندیل‌هایی که آویزان می‌کنیم طنابش بعد از چهار پنج سال می‌پوسد و قندیل می‌افتد، اما طناب‌های چراغ‌های آسمان هیچ‌گاه نمی‌پوسد و قندیل‌هایش هم هیچ‌گاه نمی‌افتد. چرا این چیزها را به فرزندان‌شان می‌گفتند؟ چون واقعاً تصور می‌کردند که این آسمان یک سقف است و همان‌طور که به دیگر سقف‌ها چراغ آویزان می‌کنند به این سقف مدوَّر نیز چراغ‌هایی نصب کرده‌اند. این چراغ‌ها است که دارد سوسو می‌زند. بعد هم انسان سنتی با خود می‌گفت: عجب! نه روغن‌اش تمام می‌شود و نه طنابش پاره می‌شود.

حال، دقت کنید! تأثّرات حسّیِ ما که با تأثّرات حسیِ آنها تفاوتی ندارد؛ پس چه چیزی در اینجا متفاوت است؟ اینکه این تأثّرات حسی در فاصلهٔ کمتر از یک میلیونیم ثانیه تفسیر می‌شوند، اما او از همین تأثّرات یک تفسیر به دست می‌داد و ما از همین تأثّرات تفسیر دیگری به دست می‌دهیم. تفسیرها مختلف است نه تأثّراتِ حسّیّه؛ یعنی چیزی که در روان‌شناسیِ ادراک به آن می‌گویند، تأثّرات حسّیّه یا داده‌های حسی.[1] این داده‌های حسی هیچ تفاوتی ندارند، اما بااین‌همه او یک نوع تفسیر می‌کند و ما نوعی دیگر و فاصلهٔ بین تأثّرات حسی و تفسیری که ما بر تأثّرات

1. sensual impressions

حسی می‌گذاریم آن‌قدر کم است که خود ما هم چه‌بسا توجه نداشته باشیم که در حال تفسیر کردنیم نه در حال دیدن.

حال بحث بر سر این است که آیا شما می‌توانید امشب به پشت‌بام بروید و آسمان را همان‌گونه ببینید که پدرانتان هزار سال پیش می‌دیدند؟ معنای این سخن این است که شما اکنون با یک امر اجتناب‌ناپذیر مواجهید. در حال حاضر این‌گونه ــ به اصطلاح ــ دیدنِ آسمان، جزء اجتناب‌ناپذیرِ اندیشهٔ ما شده است. ما دیگر نمی‌توانیم آسمان را سقف ببینیم. نمی‌توانیم چراغ‌ها، قندیل‌ها، و طناب‌هایی ببینیم و ستونی نبینیم. ما بخواهیم یا نخواهیم، دوست بداریم یا دوست نداریم، خوشمان بیاید یا نیاید داریم کرات گازی‌شکلی می‌بینیم با فاصله‌های بسیار زیاد. حال چگونه می‌شود این تصوّر را از ما گرفت؟ ظاهراً نمی‌شود. ما دیگر عالَم را این‌گونه می‌بینیم. البته در اینجا می‌گویم «نمی‌توانیم ببینیم» اما بعداً خواهم گفت که این «نمی‌توانیم ببینیم» اَمَدی دارد و بعداً بحثی راجع به آن اَمَد و اَجَل و سرآمد خواهیم داشت.

بنابراین می‌توان گفت که واقعاً بعضی از عناصرِ «اندیشگی» ما، یا حتی بعضی از عناصرِ «عاطفی-احساسیِ» ما، یا بعضی از عناصرِ «ارادی» ما اجتناب‌ناپذیرند، یعنی انسان مدرن در این عناصر با انسان پیشامدرن متفاوت است. ولی همان‌طور که در باب این عناصر نمی‌شد انسان پیشامدرن را با استدلال یا استدلال‌هایی به آستانهٔ انسان مدرن کشاند، انسان مدرن را هم نمی‌توان با استدلال یا استدلال‌هایی به وضع انسان پیشامدرن کشاند. بنابراین، این مؤلفه‌های فکریِ انسان مدرن اجتناب‌ناپذیر است. اجتناب‌ناپذیر ــ با مثالی که زدم ــ یعنی یک سلسله مؤلفه‌های فکری که تا زمانی که انسانِ مدرن انسانِ **مدرن** است با هیچ استدلالی نمی‌توانید آن مؤلفه‌ها را از او جدا کنید.

یک سلسله از مؤلفه‌ها نیز اجتناب‌پذیر است. اجتناب‌پذیر یعنی مؤلفه‌ای که اگرچه جزء مؤلفه‌های فکری انسان مدرن است ولی اگر

استدلال قانع‌کننده‌ای برای انسان مدرن اقامه کنید می‌تواند از این مؤلفه دست بردارد. این تقسیم، یک حصر عقلی است؛ بنده هم که نگفتم مصداق هر قسم کدام است تا اشکالی وارد باشد؛ حصر بین اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر است. اجتناب‌پذیرها که اجتناب‌پذیرند، اجتناب‌ناپذیرها هم اجتناب‌ناپذیرند.

حال، هم در باب اجتناب‌پذیرها و هم در باب اجتناب‌ناپذیرها، بحث دیگری می‌توان کرد و آن اینکه این مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر یا اجتناب‌ناپذیر، با یک حصر عقلیِ دیگر یا حقّ‌اند یا باطل، یعنی یا صحیح‌اند یا سقیم. ممکن است هریک از این مؤلفه‌های فکریِ انسان مدرن:

۱. در عین اینکه اجتناب‌ناپذیر است اتفاقاً حق باشد.
۲. اجتناب‌ناپذیر باشد و باطل باشد.
۳. اجتناب‌پذیر باشد و باطل باشد.
۴. اجتناب‌پذیر باشد و حقّ باشد.

نحوهٔ مواجهه با مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر

بر این اساس در روزگار ما کسانی که می‌خواهند با مخاطبان مدرن سروکار داشته باشند و تدیّنی در مخاطبان مدرن خودشان پدید بیاورند، یا تدین مخاطبان مدرن خودشان را حفظ کنند، باید به این امر توجه کنند که اگر با یک مؤلفهٔ فکریِ انسان مدرن مواجه شدند که اجتناب‌ناپذیر است، باید آن را قبول کنند و بپذیرند، حتی اگر این مؤلفهٔ اجتناب‌ناپذیر باطل باشد.

مثالی بزنم؛ حتماً شما در زندگی‌تان به این موضوع برخورده‌اید و دیده‌اید که گاه پزشکی به مریضش می‌گوید من برای این بیماری شما هیچ نسخه‌ای نمی‌نویسم. استدلالش هم این است که: این بیماری دوره‌ای

دارد که باید طی کند. اگر این دورهٔ مثلاً دو ماهه یا پنج شش ماهه طی نشود بیماری شما برقرار خواهد بود، چه من برایتان نسخه بنویسم و چه ننویسم. اگر به صد نسخه هم عمل کنید این بیماری همچنان برقرار است. اما اگر این شش ماه گذشت، حتّی به یک نسخه هم که عمل نکنید بیماری‌تان خودبه‌خود بهبود پیدا می‌کند. یعنی بعضی بیماری‌ها فقط و فقط عِلاج‌شان به این است که مرور زمان بر بیمار بگذرد و زمان طی شود. اگر زمان لازم بر بیمار نگذرد هزار نسخه هم که بنویسند نافع نیست، و اگر زمان لازم بگذرد آنگاه بدون نسخه هم خود مریض خوب می‌شود. معمولاً به این بیماری‌ها می‌گویند بیماری‌هایی که باید سیر طبیعی خودش را طی کند. وقتی سیر طبیعی خودش را طی کرد، مریض خوب می‌شود. حال می‌گویم فرض کنید که بعضی از مؤلفه‌های فکری انسان مدرن اجتناب‌ناپذیر باشد ولو اینکه باطل باشد؛ اگر اجتناب‌ناپذیر بود، حتی اگر باطل هم بود شما دیگر نمی‌توانید با آن کاری بکنید. شما فقط باید به انتظار بنشینید که انسان مدرن با گذشت زمان اندک اندک از مدرنیته بیرون بیاید. وقتی که انسان مدرن بالاخره بعد از مدتی که نمی‌دانیم چه زمانی است، از مدرنیته بیرون آمد (مثل وقتی که یک بیمار، دوران طبیعی و لابُدَّ منهِ بیماری‌اش طی شده است) دیگر بدون اینکه با او جرّ و بحث کنید و بدون اینکه استدلالی اقامه کنید، او از این بیماری ــ البته به‌گمان شما بیماری ــ علاج پیدا کرده و خوب شده است.

اگر اجتناب‌ناپذیرِ حق است که حق است؛ چرا با آن مخالفت کنیم؟ یعنی یک مؤلفهٔ فکری در ذهن انسان مدرن وجود دارد و انسان مدرن هم نمی‌تواند گریبان خودش را از این مؤلفهٔ فکری خلاص کند و اتفاقاً حق است؛ انسان با حق که دیگر نباید درگیر باشد. اما اگر اجتناب‌پذیر بود باز طبق همان حصری که گفتیم یا حق است یا باطل؛ اگر اجتناب‌پذیرِ حق بود، باز هم حق است و باید آن را نگه داریم و اگر اجتناب‌پذیر بود و

باطل، اینجاست که باید با انسان مدرن وارد گفت‌وگو[1] شد. در واقع گفت‌وگویی که ما به‌عنوان یک متدین، یا به‌عنوان یک انسان معنوی، با انسان مدرن داریم باید در باب امور اجتناب‌پذیرِ باطل باشد، که اولاً چون باطل است باید آن را از میان ببریم و چون اجتناب‌پذیر است امید می‌بریم که با استدلال بتوانیم این مؤلفهٔ فکریِ مَعیب و فاسد را از ذهن و ضمیر انسان مدرن بیرون بکشیم.

ماحَصَلِ سخن تا اینجا این است که ما، چه واقعاً برحق باشیم و چه گمان کنیم که بر حقّ‌ایم، با همهٔ مؤلّفه‌های فکری انسان مدرن که نمی‌توانیم بازی کنیم؛ انسانِ مدرن **مدرن** است و **مدرن** بودنش به این است که یک سلسله مؤلفه‌های فکری‌اش با انسان سنتی متفاوت است. اگر این مؤلفه‌ها جزء مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر است که باید ببینیم کدام‌یک حق است و کدام‌یک باطل، آنگاه حق‌ها را نگه داریم و با باطل‌ها مبارزه کنیم. ولی اگر جزء اجتناب‌ناپذیرهاست که، چه حق باشد و چه باطل، نمی‌توان با آن مخالفت کرد و آن را از او گرفت.

البته در این بیان دائماً می‌گفتم «تا وقتی که انسانِ مدرن، انسانِ **مدرن** بماند»، و این بدین معناست که هیچ بعید نیست که همان‌طور که به مرور زمان و اندک اندک مؤلفه‌های فکریِ انسان سنتی و پیشامدرن تبدّل پیدا کرد[2] و انسان سنتی به انسان مدرن تبدیل شد، چه‌بسا انسان مدرن نیز

---

1. dialogue

۲. انسان مدرن اکنون با گذشت پانصد سال می‌فهمد که چقدر با انسان‌های سابق فرق کرده است وگرنه هیچ نسلی نمی‌فهمد که وضع نسل خودش با نسل قبلی چقدر فرق کرده است. یعنی انسان‌ها درست مثل هندوانه‌ای هستند که به بوته‌اش متصل است. من اگر بگویم می‌خواهم رشد این هندوانه را ببینم و همین‌طور به آن زُل بزنم و نگاه کنم، مُحال است در دو لحظه متوالی بفهمم که این هندوانه بزرگ‌تر شد و رشد کرد. اگر چهار ساعت هم بنشینم و نگاه کنم، نمی‌توانم رشد هندوانه را ببینم. حتی اگر هندوانه‌ای قابل تصور باشد که پانصد سال رشد می‌کند و در طی این پانصد سال فقط من به این هندوانه «نگاه کنم»، بزرگ شدنِ

بعدها به انسان دیگری تبدیل شود. این مطلب با دقت کردن در احوال خودم یا فرزندم و یا پدر خودم چندان محسوس نیست، اما وقتی یک فاصلهٔ دویست‌ساله گذشت کم‌کم ــ بعد از گذشتِ آن سال‌ها ــ انسان‌ها آن تبدّلات را می‌بینند و تعجب می‌کنند و می‌گویند: وضع نیاکان ما با ما بسیار متفاوت بود. اصلاً از چیزهای دیگری احساس اَلَم می‌کردند و از چیزهای دیگری احساس لَذّت. امّا ما از چیزهای دیگری احساس لذت می‌کنیم و از چیزهای دیگری احساس اَلَم؛ در عین حال که مشترکاتی نیز در لَذّات و آلام‌مان داریم. و به همین ترتیب آنها سلسله افکاری داشتند که ما نداریم، در عین حال که افکار مشترک نیز داریم. چه‌بسا روزی بشر به جایی برسد که بگوید: انسان مدرن علی‌رغم اختلافات فراوانی که با انسان پیشامدرن دارد، در این امر با او مشترک است که برای جهان خارج، وجود مستقل قائل است. ممکن است زمانی بشر به جایی برسد که بگوید: عجب! زمان‌هایی گذشته بود که این زمان‌ها اگرچه در درون خودش مقاطع مختلفِ «مدرن» و «سنّتی» داشت ولی همهٔ آنها یک فصلِ مشترک داشتند و آن این بود که همهٔ انسان‌ها به وجودِ مستقلْ از ذهنِ «عالَمِ خارج» معتقد بودند. ولی ما دیگر به وجود مستقل از ذهن عالمِ خارج معتقد نیستیم. واقعاً ممکن است در یک میلیون سالِ دیگر چنین انسان‌هایی پدید بیایند. آنگاه وقتی آنها به ما مدرن‌ها نگاه کنند ــ در عین اینکه ما اکنون با پیشامدرن‌ها بسیار متفاوت هستیم و چه‌بسا با پسامدرن‌ها هم بسیار متفاوت باشیم ــ باز هم ما مدرن‌ها و سنتی‌ها را بسیار قریبُ الأُفُق ببینند و بگویند: این «مدرن‌ها» و «سنتی‌ها» که چندان

هندوانه را نمی‌فهمم. زمانی انسان بزرگی را می‌فهمد که یک صورتِ حسّیه از یک مقطع زمانیِ این هندوانه را به حافظه بسپارد، و بعد از مدتی صورت حسیهٔ جدید را با آن صورتی که به حافظه سپرده بود مقایسه کند.

اختلافی با هم نداشتند. بیشترِ اختلافات‌شان بر سر مطالب بسیار ناچیزی بوده است. آن انسان‌های آینده خطاب به ما می‌گویند: پیشامدرن‌ها و مدرن‌ها کجا هستند تا همگی بیایند تازه ما را ببینند که تفاوتِ ما با آنها در چه سطح و مرتبه و درجه‌ای است.

ولی بالاخره باید این زمانِ متدرّج بگذرد. علل و عوامل معرفتی و غیرمعرفتی دست به دست هم بدهند و همان‌طور که این عواملِ بعضاً معرفتی و بعضاً غیرمعرفتی، دست به دست هم دادند و انسان پیشامدرن را مدرن کردند، ممکن است همین عوامل دست به دست هم بدهند و به‌تدریج انسان مدرن را نیز از مدرنیته بیندازند. در نتیجه انسانِ دیگری پیدا کنیم به نام پُست‌مدرن یا لِیْت‌مدرن.[1] بالاخره در این فرایند انسان پسامدرن یا انسان مدرنِ متأخر پدید می‌آید.

مؤلفهٔ اوّل: استدلال‌گرایی

این مطالب را به این جهت گفتم که یکی از مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر فکر انسان مدرن استدلال‌گراییِ اوست. منظور از استدلال‌گرایی، rationalism است که گاه به‌غلط به عقل‌گرایی ترجمه می‌شود. عقل‌گرایی ترجمهٔ دقیقِ intellectualism است. استدلال‌گرایی یعنی انسان تابعِ reason باشد، تابع استدلال باشد. استدلال‌گرایی از مؤلفه‌های فکری اجتناب‌ناپذیرِ انسان مدرن است. یعنی انسان مدرن تا زمانی که مدرن بماند ــ و از جمله من و شما هر کدام که مدرن شده باشیم ــ استدلال‌گرا است، و جنبهٔ سلبیِ استدلال‌گرا بودن یعنی تعبّدگریز بودن. استدلال‌گرایی درواقع با تعبّدگرایی مناقضه و مخالفت دارد، یعنی درواقع نوعی تعبّدگریزی است.

1. late-modern

مراد از «فکر»

قبل از اینکه یکی از مؤلفه‌های فکری دیگر را بگویم این نکته را عرض کنم که وقتی می‌گویم «مؤلفه‌های **فکریِ** انسان مدرن»، در اینجا «فکر» را به معنایی به‌کار می‌برم که معمولاً پس از دکارت در فلسفهٔ غرب به‌کار می‌رود. «فکر» بعد از دکارت به معنای «جمیع احوال نفسانی» به‌کار می‌رود. لذا این مؤلفه‌ها تماماً جنبهٔ «ذهنی» ندارند. پس وقتی می‌گویم «مؤلفه‌های فکری»، فکر[1] یعنی «حال نفسانی». این احوال نفسانی سه دسته‌اند:

۱. بعضی ذهنی‌اند، یعنی عقیدتی‌اند.

۲. بعضی احساسی-عاطفی‌اند.

۳. و بعضی به اراده و خواست مربوط می‌شوند، یعنی ارادی‌اند.

همهٔ این سه دسته مرادِ من هست و انسان مدرن در هر سه جهت با انسان پیشامدرن تفاوت دارد نه فقط در مطالب ذهنی و عقیدتی؛ یعنی نه فقط در گزاره‌هایی که انسان مدرن به این گزاره‌ها باور دارد و رأی او مایل به آنهاست، بلکه علاوه بر آن در امور احساسی و عاطفی، یعنی مجموعهٔ لذات و آلامی که انسان مدرن از آنها لذت و اَلَم می‌برد. بسیاری از این امور هم با آن چیزهایی که انسان سنتی از آن احساس لذت یا اَلَم می‌کرد متفاوت شده‌اند. امور احساسی و عاطفیِ انسان مدرن هم با انسان پیشامدرن متفاوت است. اراده‌ها نیز به همین صورت است. خواست‌ها نیز به همین صورت است.

استدلال‌گرایی چیست؟

استدلال‌گرایی، شاخص‌ترین ویژگی فکری انسان مدرن است. استدلال‌گرایی این است که انسان مدرن در مطالبهٔ دلیل حدِّ یَقِف ندارد و

---

1. thought

دائم می‌گوید «به چه دلیل؟». بنابراین هر جا گفتید «الف ب است، چون x می‌گوید که الف ب است» فوراً ذهن انسان مدرن احساس رنجش می‌کند. برای انسانِ تعبّدگرا به میزانی که تعبّدگرا است در این استدلال هیچ مغالطه‌ای نیست. این استدلال انسانِ تعبّدگرا ــ البته به میزانی که تعبّدگرا است ــ را هیچ آزارش نمی‌دهد و نمی‌رنجاند. اما برای انسانی که تعبّدگریز و استدلال‌گرا است چنین استدلالی مغالطه است؛ یک مغالطهٔ بسیار صریحِ منطقی است.

بله، می‌توان برای انسان مدرن به شکل دیگری استدلال کرد. یعنی وقتی خطاب به انسان مدرن ادعا می‌کنیم که «الف ب است» و او از ما مطالبهٔ دلیل می‌کند این‌گونه بگوییم: اینکه ما می‌گوییم «الف ب است» به این دلیل است که «x می‌گوید الف ب است، و هر چیزی که x بگوید مطابق با واقع است». پس آن صغری باید به یک کبری منضم شود، و آن کبری این است که «هر چه x می‌گوید مطابق با واقع است». البته اگر «x می‌گوید الف ب است» و «هر چه x می‌گوید مطابق با واقع است» آنگاه نتیجه می‌شود که «"الف ب است"، مطابق با واقع است»؛ و عبارت «"الف ب است" مطابق با واقع است» یعنی «الف ب است». اما خود مقدمهٔ کبرای این استدلال به استدلال نیاز دارد. یعنی اینکه شما می‌گویید «هر چه x می‌گوید مطابق با واقع است» تازه یک ادعاست و خود این ادّعا، باز به استدلال نیاز دارد. به چه دلیلی هر چه x می‌گوید مطابق با واقع است؟ باز باید برای این ادعا دلیل بیاورید. برای اینکه برای این ادعا دلیل بیاورید باید لااقل از دو مقدمهٔ دیگر استفاده کنید تا اثبات کنید که هر چه x می‌گوید مطابق با واقع است. انسان مدرن، مدرن بودنش به این است که به خودش اجازه می‌دهد از آن دو مقدمهٔ دیگر هم سؤال کند.

اشکال به استدلال‌گرایی

ممکن است شما اشکال کنید که اگر این‌طور باشد، انسان مدرن به جایی نمی‌رسد! چون اگر بنا باشد هر مقدمه‌ای که شما بگویید خود آن مقدّمه هم نیاز به استدلال داشته باشد، و برای استدلالِ آن نیاز به دو مقدمهٔ دیگر داشته باشیم و آن دو مقدمه هم برای هریک از مقدماتشان نیاز به دو مقدمهٔ دیگر داشته باشیم، در این صورت به همین تا بی‌نهایت ترتیب ادامه خواهد داشت! همین‌طور کم‌کم تعدادشان زیاد می‌شود و به جایی نمی‌رسد. آنگاه بنده عرض می‌کنم که اگر به انسان مدرن بگویید «تو از این طریق به جایی نمی‌رسی!» به نظر من سه جواب به شما می‌دهد.

جواب اول: چه دلیلی داریم بر اینکه ما باید به جایی برسیم؟ ما کجا امضا داده‌ایم که باید به جایی برسیم؟ این «به جایی رسیدن» هم خودش دلیل ندارد. به تعبیر دیگر، شما به انسان مدرن می‌گویید: این تالی فاسدِ حرف تو است؛ انسان مدرن در جواب می‌گوید: راست می‌گویی، این تالیِ حرف من است ولی فاسد نیست. فسادش به چیست؟ تالیِ سخنم همین است که به جایی نمی‌رسیم، ولی فساد این تالی به چیست؟ تالی‌ای است که تو فاسدش می‌دانی ولی من صالح و سالمش می‌دانم.

جواب دوم: بله، ممکن است به جایی نیز برسم، ولی آنجا جایی است که من دیگر آن مقدماتِ آخرین را واضحِ واضح می‌یابم و خودم از تو مطالبهٔ دلیل نمی‌کنم. بنابراین خودم نمی‌خواهم مطالبهٔ دلیل کنم، نه اینکه حق ندارم مطالبهٔ دلیل کنم. پس چون به درجه‌ای از وضوح برایم رسیده است که دیگر می‌بینم شک ندارم، خودم مطالبهٔ دلیل نمی‌کنم. ولی اینکه بگویند «مطالبهٔ دلیل نکن!» این «نکن» را نمی‌توانم قبول کنم. هرگاه خودم دیدم آن مقدّمات به درجه‌ای از وضوح برایم رسیده طبعاً مطالبهٔ دلیل نمی‌کنم.

جواب سوم: جواب سومی که انسان مدرن می‌تواند بدهد، به هنگام بیان رأی ویتگنشتاین در باب ارتباط ایمان و تعقّل خدمتتان عرض خواهم کرد. اجمالاً اینکه ویتگنشتاین می‌گفت، اساساً تفکر با پذیرشِ یک نظام امکان‌پذیر است و پذیرش یک نظام یعنی پذیرش یکی دو گزارهٔ بلادلیل. این جواب را بعداً مفصل خدمتتان عرض خواهم کرد.

بنابراین استدلال‌گرایی با تعبّدگریزی ملازم است و طبعاً با تعبّدگرایی سرِ سازگاری ندارد.

○ آیا می‌توان با پرداختن به عوامل معرفتی، گذار از دورهٔ مدرنیته را تسریع کرد؟ چون عوامل غیرمعرفتی که دست ما نیست، امّا عوامل معرفتی را می‌توانیم تغییر دهیم. ما در مواجهه با مخاطبین‌مان در جامعهٔ مدرن می‌خواهیم با ادله‌ای که می‌آوریم ــ ولو فعلاً فرض می‌گیریم که در موضعِ ایجاد تدین نیستیم و می‌خواهیم بحث کنیم ــ به گذار آنها کمک کنیم و مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیری را که باطل می‌دانیم از آنها بگیریم و گذارِ او را تسریع کنیم؛ ولو اینکه این مؤلفه‌ها برای حفظ مدرنیته اجتناب‌ناپذیر باشند.

● بله، به تعبیر دیگر می‌خواهید بگویید ما علت تامّهٔ تغییر عقیدهٔ آنها نیستیم ولی به همان مقدار که در توانمان است، علت ناقصهٔ تغییر عقیدهٔ آنها باشیم. یعنی تا آنجا که به بحث معرفت مربوط می‌شود ما کار خودمان را انجام می‌دهیم تا زمانی که بقیهٔ عللِ غیرمعرفتی نیز دست به دست هم بدهند و به‌تدریج او را از مدرنیته انتقال بدهند؛ بله، شکی در این نیست و هیچ مشکلی هم ندارد. اما بحث بر سر این است که بعضی از این مؤلفه‌ها هست که شما با استدلال نمی‌توانید آنها را از انسان مدرن بگیرید. تا انسانِ مدرن همین انسانِ مدرن است این مؤلّفه‌ها وجود دارد. بله، شما به تعبیر خودتان می‌گویید گذار را تسریع می‌کنیم؛ البته تسریع تعبیر خوبی نیست، چون در تسریع فرض بر این است که

من می‌دانم سرعت طبیعی یک روند چقدر است و می‌خواهم این سرعت را افزایش دهم. اما ما که سرعت طبیعی هیچ روندی را نمی‌دانیم. لذا به جای تسریع بگویید ما می‌خواهیم تمهید مقدمه کنیم برای اینکه این گذر صورت بگیرد. و چون می‌دانیم که صورت گرفتنِ این گذر تا حدّی به عوامل معرفتی وابسته است، آن مقدار از عوامل معرفتی را که در اختیار ماست پدید می‌آوریم، ولی منتظر می‌مانیم تا علت‌های ناقصهٔ دیگر نیز بیایند و به علتِ ناقصهٔ معرفتیِ ما منضم شوند و این تغییر فکر صورت بگیرد.

این تقسیم‌بندی را فقط به این جهت عرض می‌کنم که هم در جامعهٔ ما و هم در بعضی از جوامع دیگر برخی از متدیّنان با مؤلفه‌های فکری اجتناب‌ناپذیر درمی‌افتند، و چون موفق نمی‌شوند شروع می‌کنند به طعن و لعن کردنِ مخاطب. این درست مثل این است که من بخواهم به یک گربه رقّاصی یاد بدهم. سال‌ها عمرم را بر روی این کار می‌گذارم اما بعد می‌بینم که یاد نمی‌گیرد. آنگاه به من خواهند گفت: آقا! عیب در کار خودت است. تو از اول باید بدانی که مخاطبت گربه است و گربه رقّاصی یاد نمی‌گیرد. عمرت را ضایع نکن؛ فحش هم به او نده! فحش را باید به حماقت خودت بدهی که می‌خواهی به گربه رقاصی یاد بدهی. نمی‌فهمی که با چه کسی سروکار داری. به گربه نمی‌شود رقّاصی یاد داد! به انسان مدرن نمی‌توان گفت حرفِ بی‌دلیل را قبول کن. تو می‌خواهی او حرفِ بی‌دلیل قبول کند و نمی‌کند. هر کار هم که بکنی ــ فحشش بدهی، طعنش کنی یا لعنش کنی ــ او از تو قبول نخواهد کرد. در مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر، کار به دست مُسبِّبُ‌الأسباب است که این روند انتقال را زودتر انجام دهد تا تو از دست انسان مدرن راحت شوی! ولی تا وقتی که انسان مدرن در این مرحله است و یکی از مؤلفه‌های فکریِ اجتناب‌ناپذیرش استدلال‌گرایی است، چه کند؟ استدلال می‌خواهد. مثل وقتی که بچهٔ من به دلیل مریضی، عسل را

تلخ احساس می‌کند ــ حال شبهه را بر ضدِ خودمان قوی می‌گیریم و فرض می‌کنیم که استدلال‌گرایی یک مرض باشد ــ وقتی عسل به دهان بچهٔ مریضِ من تلخ می‌آید من باید نه به او فحش بدهم نه کتکش بزنم و نه چیز دیگر. باید بگویم خدایا کاری کن این بیماری زودتر علاج شود تا بچه‌ام شیرینی عسل را واقعاً حس کند. اما تا زمانی که این دعا مستجاب نشده، هنوز این مریض شیرینی عسل را حس نمی‌کند. تازه با فرض اینکه این بچه مریض باشد و با فرض اینکه چیزی که در دهانش می‌ریزم عسل باشد! یعنی با فرض اینکه ما که استدلال‌گرا هستیم مریض‌ایم و با فرض اینکه حرف‌هایی که شما می‌خواهید برای ما بخوانید عسل باشد ــ که البته در هر دوی آنها هزاران اشکال هست. اما به‌هرحال ما باید به این نکته توجه کنیم که همان‌طور که یک مربّی حیوانات می‌گوید من با فیل، میمون، اسب و سگ می‌توانم کار کنم و رقّاصی یادشان دهم اما با گربه نمی‌توانم کار کنم، اگر عمرم را برای تعلیمِ گربه گذاشتم فقط عمر خودم را ضایع کرده‌ام، به نظر من متدینانِ روزگارِ ما هم باید بفهمند که انسان‌های مدرن ــ بد یا خوب ــ گربه‌اند! و نخواهند به آنها رقص یاد دهند! اگر می‌خواهید رقص یاد بدهید گربه باید به فیل تبدیل شود. چون فیل رقص یاد گرفته، حتی اسب هم رقص یاد گرفته؛ باید کاری کنید که انقلابِ ماهوی رخ دهد و گربهٔ شما به فیل تبدیل شود، آنگاه برایتان قشنگ رقّاصی می‌کند!

لزوم شناخت مُتَربّی و توجه به وُسعِ ذهنی او

یکی از نکاتی که در کشور ما ــ و مخصوصاً در زمانهٔ ما ــ واقعاً مطلب مهمی است این است که مربّیِ خوب کسی است که متربّی را بشناسد، و معلم خوب کسی است که متعلّم را بشناسد. شما متربّی را نمی‌شناسید و از او کارهایی را می‌خواهید که فوقِ طاقت اوست.

بنده بارها گفته‌ام که اگر خدا خیرخواه است، اولین لازمه‌اش این است که عادل است. و اگر خدا عدالت دارد و عادل است، اولین لازمهٔ عدالت این است که «**لا یُکلِّفُ اللهُ نفساً إلّا وُسعَها**» (بقره: ۲۸۶) و این درواقع یعنی «لا یُکَلِّفُ **عادلٌ** نفساً إلّا وُسعَها»؛ چون الله به جهت **عدالت**اش این‌گونه است که تکلیفِ به غیروُسع نمی‌کند. وُسع هم که فقط در زخم دست نیست که اگر دستم زخم داشت و وُسع نداشتم وضو بگیرم آنگاه باید وضوی جبیره‌ای بگیرم یا تیمم کنم. وُسعِ بدنی یکی از وُسع‌های انسان است؛ ولی، انسان واقعاً وُسع‌های دیگری نیز دارد که اجتناب از آنها به مراتب از وُسع بدنی مشکل‌تر است، از جمله وُسعِ ذهنی. وُسع ذهنی هم وُسع بسیار مهمی است. ذهن من بیشتر از این گنجایش ندارد. خدا هم ـ اگر عادل است که البته خدا عادل است، و اگر خیرخواه است ـ از من بیش از این انتظار ندارد. بنده بارها گفته‌ام و باز هم عرض می‌کنم که برتراند راسل، در آخر عمرش ـ تقریباً یک هفته قبل از مرگ ـ سخن حکیمانهٔ عالی‌ای گفت. برتراند راسل ۹۹ سال عمر کرد. در اواخر عمرش روزی خانم خبرنگاری از او پرسید: آقای راسل، شما علی‌الظاهر مرگتان نزدیک است. گفت: بله، همین‌طور است؛ احساس می‌کنم مرگم نزدیک است. آن خبرنگار گفت: حالا اگر شما ـ که یک عمر گفته‌اید خدا نیست و زندگی پس از مرگ هم نیست ـ فردا وقتی مردید دیدید که هم خدا هست و هم زندگی پس از مرگ، با این ۹۹ سال چه می‌کنید؟ راسل گفت: خانم، این خدایی که من و شما بر سرِ بود و نبودش با یکدیگر بحث داریم عادل است یا نه؟ خانم گفت: البته که عادل است. راسل گفت: خب اگر عادل است هیچ مشکلی نیست و من هیچ مشکلی ندارم. گفت: چطور؟ گفت: به خاطر اینکه اگر او عادل است من روز قیامت به او می‌گویم: خدایا! یا باید استدلالاتِ فیلسوفانی را که می‌خواستند وجود تو را اثبات کنند در اذهانشان قانع‌کننده‌تر تنظیم می‌کردی، یا ذهن مرا ساده‌لوح‌تر و زودباورتر

می‌آفریدی، و هیچ‌یک از این دو هم در اختیار خود من نبود. بنابراین من چه گناهی دارم؟ اگر آنها قانع‌کننده‌تر بود من قانع می‌شدم، و اگر من ساده‌لوح‌تر بودم باز هم قانع می‌شدم؛ اما هیچ‌یک از این دو این‌گونه نیست. حال اگر خدا عادل است می‌گوید: راست می‌گوید، در وُسعش نبوده است.

واقعاً با توجه به «**لا یُکَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاّ وُسعَها**» یکی از وسع‌های انسان وُسع‌های ذهنیِ اوست، کمااینکه بخش مهمی از وسع‌های انسان وسع‌های احساسی‌ـعاطفیِ اوست. شما دقت کرده‌اید که یک زنِ بسیار محجَّب، پاک، طیّب، و طاهر که پیش خودش می‌گوید امکان ندارد کسی موی سر مرا ببیند، وقتی جسد بچه‌اش را جلویش می‌اندازند، می‌بینید اصلاً چادرش را پاره می‌کند، لباسش را پاره می‌کند و.... چون در اینجا دیگر وسع عاطفی ندارد. این نیز خودش نوعی وُسع است. قبلاً پیش خودش می‌گفت چرا زن همسایه وقتی جسد بچه‌اش را آوردند این کار را کرد؟ چرا دختر خاله‌ام وقتی بچه‌اش را از دریا گرفتند این کار را کرد؟ هزار استدلال هم می‌کرد که: آخه حیایی! چیزی! جلوی مردِ مردم! هزارتا مرد داشتند توی قبرستان تو را می‌دیدند! او این استدلال‌ها را می‌کند ولی خبر ندارد که به محض اینکه جسد بچهٔ خودش را می‌آورند وسع احساسی‌ـعاطفی‌اش را از دست می‌دهد و دیگر نمی‌تواند. آن‌وقت می‌بینید حتی لباسش را هم پاره می‌کند. این هم واقعاً یک وُسع است.

این مطلب را به این جهت عرض کردم که ما باید به این نکات توجه داشته باشیم. والّا همان‌طور که دوستمان گفتند و من نیز قبل از آن عرض کرده بودم، بخشی از عوامل تغییر مؤلفه‌های فکریِ انسان مدرن عوامل معرفتی‌اند، و هرقدر ما بتوانیم بر روی این عوامل معرفتی کار کنیم ــ و از این طریق انسان مدرن را از مدرنیته گذر دهیم ــ خوب است. البته اگر آن مؤلفه‌ها را نامطلوب می‌دانیم.

○ نتیجهٔ طبیعی سخنان شما تغییر نوع دینداری است؛ یعنی در حقیقت این مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر بر دینداری انسان‌ها تأثیر می‌گذارند و دینداری را استدلال‌گرایانه می‌کنند.

● بله، ممکن است بگوییم نوع دینداری تغییر می‌کند ــ که سخن شماست و در ادامهٔ بحث معلوم خواهد شد که این‌گونه است یا نه ــ و ممکن است بگوییم دینداری جای خودش را به پدیدهٔ دیگری می‌دهد که کارکِردهای مثبت دینداری را دارد اما تبعات منفیِ دینداری را ندارد، البته منفی از نظر انسان مدرن. بعداً خواهم گفت که چه می‌شود و باید از آن چگونه تعبیر کنیم.

مؤلفهٔ دوم: بی‌باوری به تاریخ

مطلب دوم که جزء مؤلفه‌های فکری انسان مدرن است، درواقع نوعی «بی‌باوری به تاریخ» است، البته به معنایی که هم‌اکنون عرض می‌کنم. وقتی می‌گوییم «تاریخ» درواقع یعنی وارد قلمروِ معرفتی‌ای بشویم که متعلَّقِ معرفت اکنون وجود بالفعل ندارد؛ در اینجا دیگر وارد قلمرو تاریخ شده‌ایم. بنابراین مهم نیست که متعلَّق معرفت ما، اولاً، چه‌چیزی باشد، و ثانیاً، فاصلهٔ زمانی این متعلَّق معرفت با ما چقدر باشد. اگر دو ثانیه باشد ما با تاریخ سروکار داریم و اگر ده میلیارد سال هم باشد باز با تاریخ سروکار داریم. امروزه انسان مدرن دیگر باورش شده است که در تاریخ قطعیّت وجود ندارد؛ یعنی اگر ما با تاریخ سروکار داشته باشیم دیگر نمی‌توانیم بگوییم «این است و جز این نیست». به همین دلیل است که معمولاً در فلسفهٔ تاریخ یکی از مباحث بسیار مهم ــ اگر نگوییم مهم‌ترین بحثی که فیلسوفان تاریخ پیش کشیده‌اند ــ این است که تاریخ یک علمِ محتَمَل[1] یا

---

1. probable

به تعبیر دیگر یک علم ظنّی است. تاریخ یک علم ظنّی است و یقینی نیست. ما دیگر نمی‌توانیم نسبت به پدیده‌ای که به تاریخ پیوسته یعنی به گذشته پیوسته و هم‌اکنون بالفعل حضور ندارد، علم قطعی و یقینی پیدا کنیم. همیشه علم ما یک علم ظنی و احتمالی است.

تشکیکات هیوم در باب علم تاریخ

کسی که بیشترین کار را در این باب کرد دیوید هیوم بود. دیوید هیوم بیش از آنکه فیلسوف باشد مورّخ است و در زمان خودش نیز به‌عنوان یک مورّخ شناخته می‌شد نه فیلسوف. تقریباً از هفتاد سال بعد از وفاتش رفته‌رفته اقبال به کتاب‌های فلسفی او زیاد شد. هیوم مورّخِ تاریخ انگلستان بود. در باب انگلستان چندین کتابِ مفصل تاریخی نوشته است. او به‌عنوان کسی که می‌خواست مورّخ و تاریخ‌نگار باشد چنین به نظرش رسید که نخست باید ببینیم ما در تاریخ اصلاً بر اساس چه اسناد و مدارکی می‌توانیم حرف بزنیم. وقتی چیزی از بین رفت، من چگونه می‌توانم راجع به آن علم پیدا کنم. لذا به جای اینکه وارد تاریخ‌نگاری شود نخست به مباحثی پرداخت که ما امروزه به آن می‌گوییم «فلسفهٔ علمِ تاریخ»، یا «فلسفهٔ نقدیِ تاریخ»، یا «فلسفهٔ تحلیلیِ تاریخ». یعنی مباحثی که به خود حوادث گذشته مربوط نمی‌شود بلکه مربوط به کیفیت علم‌یابیِ ما به حوادث گذشته است. او وارد این بحث شد و تمام آنچه را که مورّخانِ قدیم سند و مدرک به حساب می‌آوردند یک به یک مورد مُداقّه قرار داد. حاصلِ کار ایشان این است که گفت اکنون دیگر برای ما محرز است که، چه در علوم تجربی برای استقراء ارزش قائل باشیم و چه نباشیم، و چه در علوم فلسفی برای استدلالات عقلی و نظری ارزش قائل باشیم و چه نباشیم، تاریخ علمِ یقینی نیست. حال در اینجا به کیفیت استدلال‌های هیوم کاری نداریم.

الف) تشکیک در اعتبار تواتر. ایشان ادلّه‌ای می‌آورد که فعلاً به آن ادله کاری نداریم. اما چرا تاریخ ظنّی است؟ ایشان می‌گفت: شما نهایت چیزی که در باب حوادث تاریخی می‌گویید این است که فلان حادثهٔ تاریخی به تواتر به ما رسیده است. درواقع متواترات در تاریخ برای ما ارزشمندترین داده‌های تاریخی‌اند. ایشان می‌گفت به نظر می‌رسد که حتّی تواتر هم به سه دلیل علمِ یقینی به ما نمی‌دهد.

۱. دربارهٔ تواتر قدما می‌گفتند که ما باید در مورد کسانی که تواتر کرده‌اند و ما از آنها متواتراً شنیده‌ایم، احتمال تواطیِ بر کذب ندهیم، یعنی احتمال ندهیم که تواطی بر کذب کرده‌اند. هیوم می‌گفت هیچ‌گاه این‌چنین نیست که ما حتی **احتمال** هم ندهیم. بله، گاه احتمال ضعیف است و گاه احتمال بسیار ضعیف است. اما اینکه جایی جمعی پیدا شوند که ما تواطی بر کذبِ این جمع را حتی احتمال هم ندهیم، ممکن نیست. ایشان می‌گفت. همیشه این احتمال وجود دارد که تواطی بر کذب کرده باشند و چنین احتمالی منتفی نیست.

۲. نکتهٔ دوم اینکه حال فرض می‌کنیم ما این تواطی بر کذب را منتفی بدانیم. این بحثِ تواطی بر کذب فقط و فقط در جایی که مطالب به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه[1] نقل می‌شود. موردِ خوبی پیدا می‌کند. ولی ما معمولاً با مکتوبات سروکار داریم. ما درواقع با مکتوباتی که از امور متواتره حکایت می‌کنند سروکار داریم. آنگاه ایشان یک سلسله استدلالات بیان می‌کرد که اصلاً چگونه می‌توان نشان داد که یک مکتوب به شخص خاصی متعلّق است. گرچه به گفتهٔ یکی از محققان ــ آقای هیوستون کِلاژک[2] ــ هیوم راه‌هایی را که امروزه با توسل به شیمی و امثال ذلک وجود دارد نمی‌شناخته است و از او نباید چنین انتظاری داشت. اما

---

1. verbal 2. Huston Clark

بااین‌همه، هیوم نشان می‌داد که همهٔ راه‌هایی که در زمان او برای اثبات اینکه فلان مکتوب کاتبش x است وجود داشت، مورد نقد است. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم اثبات کنیم که مکتوبی که به دست ما می‌رسد کاتبش فرد خاص x است تا بعد بتوانیم در باب آن فرد خاصِ x بگوییم «چون در مورد x و نسبت به او وثوق داریم پس مکتوبِ او هم مثل سخنِ ملفوظش است».

۳. نکتهٔ سوم اینکه باز هم شبهه را قوی می‌گیریم و فرض می‌کنیم که معلوم شد فلان مکتوب متعلّق به یک x خاص است و آن x هم کسی است که به صداقت مشهور است؛ اما از مشهور بودن به صدق‌القول نمی‌توان «صدق‌القول» را نتیجه گرفت؛ چون اولین دروغی که هر کس در عمرش می‌گوید **اولین** دروغی است که می‌گوید. هیچ‌گاه اولین دروغِ انسان **دومین** دروغِ انسان نیست**!** اولین دروغ هر کس در عمرش **اولین** دروغش است به حمل اوّلیِ ذاتی. حمل شایع صَناعی‌اش نیز به همین صورت است. اولین دروغ، **اولین** دروغ است. اگر اولین دروغی که من در عمرم می‌گویم **اولین** دروغ است، معنایش این است که قبلاً هیچ دروغی نگفته‌ام. پس، از اینکه تاکنون در تمام عمرم هیچ دروغی نگفته‌ام نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ دروغی نخواهم گفت. شاید این دروغِ مورد بحث، اولین دروغی است که می‌گویم.

ممکن است بگویید: فلانی پنجاه سال در میان ما زندگی می‌کرد و یک دروغ از او نشنیدیم. هیوم در جواب می‌گوید: بله**!** اگر پنجاه سال در میان شما زندگی کند و یک دروغ از او نشنیده باشید، نمی‌توانید نتیجه بگیرید که سخن بعدی‌اش نیز راست خواهد بود؛ چون اگر بخواهد سخن بعدی‌اش راست باشد و حتماً و ضرورتاً بتوانید نتیجه بگیرید که سخن بعدی‌اش نیز راست است، باید اولین دروغ هر کس لااقل **دومین** دروغش باشد تا سابقهٔ قبلی داشته باشد. با اینکه فرض گرفتیم که این **اولین**

دروغش است و اگر **اولین** دروغ است معنایش این است که در طی عمرش تا به حال دروغ نگفته بوده است؛ خب شاید همین دروغ، **اولین** دروغش باشد! بنابراین ما چگونه می‌توانیم راجع به گذشته سخن قطعی بگوییم؟

ب) عدم وثوق به راویانِ مشترک المنافع. اتفاقاً مطالبی که رجالیّون ما نیز می‌گویند به ذهن هیوم هم رسیده بود؛ البته در اینجا نمی‌خواهم وارد آن بحث شوم. بنده جای دیگری بحث کرده‌ام که مثلاً رجالیّون ما می‌گویند همهٔ ناقِلان و رُوات باید امامی باشند، یعنی شیعیِ اِثناعَشَری باشند. در این مورد ایشان بحث بسیار جالبی دارد. هیوم می‌گوید: اگر ما بخواهیم در تاریخ وثوقمان زیاد شود باید نه فقط تعداد روات هر چه کثیرتر باشند، بلکه باید روات هر قدر که امکان دارد متنوّع‌تر باشند، نه یکدست‌تر!

مثال بزنم: اگر خبری را صد نفر بگویند و همهٔ این صد نفر مرد باشند انسان بیشتر وُثوق می‌کند، یا پنجاه نفر مرد باشند و پنجاه نفر زن؟ و همین‌طور این صد نفر ــ که پنجاه تا مردند و پنجاه تا زن ــ اگر هر صد نفرشان مسلمان باشند انسان بیشتر وُثوق می‌کند، یا ده نفرشان یهودی باشند، ده نفرشان مسلمان، ده نفر مسیحی، ده نفر زرتشتی، ده نفر بودایی و...، ولی همه یک حرف بزنند؛ کدام وُثوق انصافاً بیشتر است؟ معلوم است که تنوّعِ بیشتر، وُثوق بیشتری می‌آورد. به همین ترتیب، اگر تعدادی از این راویان از اغنیا باشند و تعدادی از فقرا، تعدادی از طبقهٔ حاکم باشند و تعدادی از طبقهٔ محکوم، باز هم وُثوق‌مان بیشتر می‌شود. اما مثلاً اگر همهٔ آنها پزشک باشند و همهٔ آن تنوّع‌های قبلی را هم داشته باشند، یعنی همین صد نفر که مرد و زن و زرتشتی و بودایی و... بودند ناگهان بفهمیم که همه پزشک بوده‌اند، قدری تردید پیدا می‌کنیم و وُثوق‌مان کمتر می‌شود. اما اگر در بین آنها پزشک باشد و تعدادی‌شان هم غیرپزشک باشند، و اصلاً تعدادی از آنها شغلی داشته باشند که با پزشکی ناسازگار باشد ــ مثلاً رمّال باشند ــ ولی باز هم سخن واحدی

بگویند، در اینجا باز با اطمینان بیشتری قبول می‌کنیم؛ چون هر قدر، در جهات مختلف، تنوّع بیشتر می‌شود، احتمال اینکه منافع مشترک ـ خواسته یا ناخواسته ـ رخنه کرده باشد پایین‌تر می‌آید و با ازدیاد تنوّع، باز هم پایین‌تر و پایین‌تر می‌آید.

حال برگردیم به بحث خودمان. بنابراین سخنی را که ما به امام جعفر صادق ـ سلام‌الله‌علیه ـ نسبت می‌دهیم، اگر ده نفر از رُوات سنّی باشند و بیست نفر شیعه بهتر از این است که هر سی نفرشان شیعه باشند. چون بالاخره شیعه، شیعه بودنش برایش منفعت مشترک ایجاد می‌کند. در میان شیعیان هم انسان‌های عجیب و غریبی وجود دارد که نگو و نپرس. بنابراین، بگذارید سنّی هم نقل کند، هر کسی از هر فرقه‌ای که هست نقل کند.

جالب این است که یکی از اشکالاتی که دیوید هیوم بر همین اساس به معجزه می‌کرد این بود که می‌گفت: هیچ دینی نیست الّا اینکه معجزه‌های بنیانگذارِ آن دین را فقط پیروان خود آن دین نقل کرده‌اند. آیا تا به حال یک نفر یهودی یکی از معجزات عیسی یا پیامبر ما را نقل کرده است؟ هیوم می‌گفت این وضعیت از وجود مشکلی حکایت دارد. به نظر هیوم امکان دارد منفعت مشترک در اینجا دخیل باشد. اتفاقاً دیوید هیوم بر این نکته تأکید می‌کرد. ولی فعلاً بحث ما بحث معجزه نیست.[۱]

سخنان سایر فیلسوفان در باب ظنّی بودن علم تاریخ. پس از آنکه دیوید هیوم این مطالب را دربارهٔ علم تاریخ بیان کرد و گفت علم تاریخ، علمی ظنّی[۲] و ما نمی‌توانیم در تاریخ سخن قطعی پیدا کنیم، فیلسوفانِ تاریخِ دیگری نیز آمدند و دیدند علم تاریخ، غیر از جنبه‌ای که هیوم می‌گفت، از جنبه‌های دیگری نیز یک علمِ ظنّی است؛ از جمله اینکه:

---

۱. بحث‌های مربوط به معجزه در جلسهٔ سوم مطرح شده است (ویراستار).

2. probable

ج) تاریخ علمِ گزینش‌گر است.
د) تاریخ قرینِ ارزشداوری است.
ه) تاریخ همیشه دارای خُلَل و فُرَج معرفتی است.
و) همه‌وقت «حادثه در هنگام وقوع» و «حادثه پس از وقوع» برای تاریخ متفاوت است.
ز) تاریخ هیچ‌گاه نمی‌تواند بدون تفسیر باشد و تفسیر در آن رخنه نکند.

همهٔ این بحث‌ها این وضع را پیش آورد که امروزه انسان مدرن، به تاریخ به‌چشمِ علمی نگاه می‌کند که نمی‌توان در آن سخن از قطعیت گفت؛ یعنی نَمی‌توان گفت «این است و جز این نیست».

تعارض دین با دو مؤلفهٔ اجتناب‌ناپذیرِ مدرنیته

فعلاً نمی‌خواهم مؤلفه‌های فکری انسان مدرن را دنبال کنم، اما فقط می‌خواستم این دو مورد را بگویم، تا به این مطلب برسیم که ما امروزه مخاطبانی داریم که، علاوه بر ویژگی‌های دیگر ـ یعنی آن یازده ویژگی ـ این دو ویژگی را نیز دارند: یکی تعبّدگریزی، یا استدلال‌گرایی، و دیگری بی‌باوری یا سُست‌مهری نسبت به تاریخ. حال اگر این دو ویژگی را می‌توان با استدلال، با سخن گفتن، با گفت‌وگو از انسان مدرن گرفت، معلوم می‌شود که اجتناب‌پذیرند و دربارهٔ آنها بحثی نداریم. ولی اگر نمی‌توان گرفت، باید دیدگاه ما نسبت به دین به‌گونه‌ای باشد که برای انسانی که مقوّماتِ فکری‌اش این مؤلفه‌هاست، آن دین به آن صورت قابل‌قبول باشد. اولاً قابل فهم باشد و ثانیاً قابل‌قبول باشد. نخست فهم کند، چون بعضی از ذهنیّت‌ها بعضی از مطالب را اصلاً فهم نمی‌کنند نه اینکه قبول نمی‌کنند؛ و چون فهم نمی‌کنند اصلاً قبول و عدم قبول در مورد آنها مصداق ندارد؛ و بعد باور کند، یعنی بعد از فهم قبول کند.

۱. اتّکای دین بر تعبّد. حال به این نکته توجه کنید که اتفاقاً دین بر دو مؤلفه‌ای که گفتیم اتکای تمام دارد. به نظر می‌رسد، لااقل تاکنون، دینی وجود نداشته که در آن کم یا بیش تعبّد نباشد. پیروان هر دین و مذهبی نسبت به سخنانِ کس یا کسانی تعبّد دارند، یعنی سخن آن کس یا کسان را بی‌چون و چرا می‌پذیرند و قبول می‌کنند و اصلاً تعلق به یک دین و مذهب معنایش غیر از این نیست. چرا به همهٔ ما می‌گویند به یک مذهب تعلق داریم؟ چرا می‌گویند اینها اِثناعشری‌اند؟ چون متعلَّق تعبّد ما واحدند. اصلاً اینکه من به چه گروه دینی و مذهبی‌ای تعلق دارم و آیا شما نیز از گروه دینی و مذهبیِ من هستید یا از گروه دینی و مذهبی دیگری هستید، دقیقاً به شخص یا اشخاصی که نسبت به آنها متعبّدید بستگی دارد. اگر متعلق تعبد من با شما متفاوت باشد ما به دو دین یا مذهب تعلّق داریم و اگر مشترک باشند ما به یک دین و مذهب تعلق داریم و اگر بعضی مشترک و بعضی مفترق باشند، به میزانی که مشترک‌اند ما به یک شاخه تعلق داریم و به آن میزان که مفترق‌اند ما از این شاخه انشعابات مختلف پیدا کرده‌ایم. دین بدون تعبّدِ محض اصلاً امکان ندارد. در دین کم یا بیش تعبّد وجود دارد. یعنی بالاخره هیچ پیروِ دین و مذهبی نیست الّا اینکه سخن کس یا کسانی را بی‌چون و چرا قبول کرده است و گفته است «الف ب است، چون فلان‌کس می‌گوید الف ب است».

۲. اتکای دین بر باورهای تاریخی. از طرف دیگر، هیچ دین و مذهبی نیست الا اینکه در آن باید بر پذیرشِ دو سه گزارهٔ تاریخی اصرار بورزید. شما اگر قبول نکنید که واقعهٔ غدیرِ خم، یا چند واقعهٔ دیگر که همین مؤدّا و ماحَصَل را دارند، در تاریخ رخ داده‌اند، دیگر شیعه بودنِ شما به چیست؟ مسیحیان جهان هم الی‌ماشاءالله تکثر دارند ولی سه واقعه را همه قبول دارند که در تاریخ رخ داده است: ۱.واقعهٔ شام آخر ۲.واقعهٔ به صلیب کشیده شدن مسیح ۳.واقعهٔ رستاخیز عیسی از قبر در فاصلهٔ بین سه تا چهل روز بعد از وفاتش. این سه واقعه را همهٔ مسیحیان قبول دارند.

ممکن است در بسیاری از حوادث تاریخی دیگر با یکدیگر اختلاف داشته باشند ولی یک مسیحی، مسیحی بودنش به این است که باید این سه گزارهٔ تاریخی را قبول کند. و به همین ترتیب آیا بودایی‌ای قابل تصوّر است که قبول نکند بودا در زیر آن درخت انجیر معروف، به بودی،[1] یعنی به بیداری رسید؟ اگر باشد، چنین کسی دیگر بودایی نیست. حال اگر بنا بر این است که ما در دین، هم نسبت به اشخاصِ خاصی تعبّد داشته باشیم و هم نسبت به چند گزارهٔ تاریخی باور داشته باشیم، آنگاه باید ببینیم با این وضع چگونه می‌توانیم انسان مدرن باشیم و در عین حال متدین نیز باشیم، یعنی مدرنِ متدین باشیم.

توجه دارید که در بین این دو مؤلفه، «ناباوریِ به تاریخ» حالت خاصی از همان استدلال‌گرایی است. درواقع بی‌باوری‌ای که نسبت به تاریخ وجود دارد، به این دلیل است که تعبّد ما نسبت به بعضی کاسته شده است و بنابراین می‌توان این هر دو گزاره را تحت عنوان عقلانیت اندراج داد و گفت: یکی از ویژگی‌های انسان مدرن عقلانیت است. البته من از تعبیر عقلانیت کمتر استفاده می‌کنم و بیشتر از تعبیر استدلال‌گرایی استفاده می‌کنم. اما در اینجا چون استدلال‌گرایی را قِسم قرار داده بودم، برای اینکه قِسم و مَقسَم یکی نشوند، گفتم عقلانیت. تدیّن به تعبیری نیاز به تعبّد دارد و به تعبیر دومی نیاز به ایمان دارد. البته در ابتدای بحث گفتم که ایمان و تعبّد دو چیز هستند ولی فعلاً، در آغاز بحث، آنها را یکی فرض می‌کنیم تا بعداً به تفاوت آنها بپردازیم.

مهم‌ترین مسئلهٔ فلسفهٔ دین در روزگار ما

بر این اساس، به نظر می‌رسد که در روزگار ما، بزرگ‌ترین مسئله در فلسفهٔ دین، ارتباط تعقّل و ایمان یا استدلال‌گرایی و تعبّدگرایی است. چگونه

---

1. *buddhi*

می‌توان این دو را با یکدیگر جمع کرد؟ انسان چگونه می‌تواند هم استدلال‌گرا باشد و هم استدلال‌گرایی‌اش ایمانش را از بین نبرد؟ هم انسانی باشد اهل تعبّد، و هم به خاطر متعبّد بودن دست از تعقّل برندارد؟ جمع تعقّل و ایمان یا جمع استدلال و تعبّد، بزرگ‌ترین مسئلهٔ روزگار ماست، و به نظر می‌رسد هر نزاع دیگری که در مبحث فلسفهٔ دین ــ شاخه‌های مختلف فلسفهٔ دین، ولو معرفت‌شناسیِ تجربهٔ دینی ــ پیش می‌آید، بالمآل مصداقی از مصادیقِ نزاع استدلال‌گرایی و تعبّدگرایی یا تعقّل و ایمان است. بدین سبب است که گفتم خوب است ببینیم آیا می‌توان در این باب چیزی گفت که هر دو را پاس بدارد. یعنی هم درواقع به جنبهٔ استدلال‌گرایی و عقلانیتِ ما ــ به عنوان انسان مدرن ــ لطمه نزند و هم معنویت را ــ که در زندگی برکت فراوان دارد ــ از دست ما نگیرد؟ یا اینکه انسان ــ به تعبیر کامو ــ بر سر دوراهی است؟ یعنی یا باید از گرمای معنویت محروم شود و در عوض به نور عقلانیت منوّر شود، و یا از آن طرف، گرمای معنویت را داشته باشد ولی از نور عقلانیت صرف‌نظر کند؟ آیا انسان می‌تواند نور عقلانیت و گرمای معنویت را با هم حفظ کند، یا باید بالاخره یکی از این دو را به قیمت دیگری از دست بدهد؟

بیان سه نکتهٔ مقدماتی در باب ارتباط ایمان و تعقّل

قبل از اینکه وارد بحث اصلی شوم باید سه نکته را مقدمتاً بگویم:

۱. امکان جمع بین تعقّل و تعبّد. شما ممکن است بگویید: «اصلاً ما داریم سر چه کسی را می‌تراشیم؟ وقتی می‌بینیم جمع بین عقلانیت و تعبّد شده، شما چه می‌گویید که نمی‌شود؟! مثلاً خود من، خود تو، خود او. همهٔ ما هم متفکر و عاقل و اهل استدلالیم و دو دو تا چهار تا بلدیم، و هم مؤمن و متعبّد و متدین هستیم!».

در پاسخ باید گفت ــ البتّه فعلاً نمی‌خواهم بگویم جمع این دو مُحال است امّا ــ به صرف اینکه من و امثال من این‌گونه هستیم نمی‌توان گفت که جمع بین عقلانیت و تدین صورت گرفته است؛ چون ما نه مدرنیته‌مان مدرنیتهٔ به درد بخوری است و نه تدین‌مان. یعنی مدرن‌های واقعی مدرنیتهٔ ما را به چیزی نمی‌گیرند، و متدینان واقعی هم تدین ما را به چیزی نمی‌گیرند. ما یک چوبِ دو سر طلاییم! مدرنیتهٔ تام یعنی اینکه انسان واقعاً به جمیع لوازم مدرنیته ملتزم باشد. حتی به لوازم بسیار بعیدهٔ آن نیز ملتزم باشد، و از آن‌طرف تدین تام داشته باشد. نه اینکه مُثله‌شده‌ای از تدین را با مُثله‌شده‌ای از مدرنیته التقاط کرده باشیم. پس می‌خواهیم ببینیم آیا این دو با یکدیگر سازگاری دارند یا ندارند.

۲. معنویت یا دین؟ نکتهٔ دوم چیزی است که دوستمان گفتند و من اِحاله دادم و گفتم بعداً عرض می‌کنم. آیا حتّی اگر این جمع امکان‌پذیر باشد، آنگاه باید بگوییم که انسانِ مدرن نوعِ تدین‌اش با انسان پیشامدرن و سنتی متفاوت است، یا باید بگوییم اصلاً انسان مدرن به جای پدیدهٔ تدین پدیدهٔ دیگری نشانده است که این پدیدهٔ دیگر، حَسَناتِ تدین را برای انسان مدرن دارد، اما آن اموری را که انسان مدرن سیّئاتِ تدیّن می‌داند ندارد. درواقع خوبی‌هایش را دارد و بدی‌هایش را ندارد. این مسئله را چگونه باید پاسخ داد؟

چیزی که بنده به نظرم می‌رسد این است که امروزه انسانِ مدرن بودن ــ البته مدرن به معنای کامل کلمه ــ با دینداری قابل جمع نیست. مدرنیتهٔ تمام‌عیار با دینداریِ تمام‌عیار قابل جمع نیست. ولی به نظر می‌رسد مدرنیتهٔ تمام‌عیار با چیزی که من از آن به معنویت[1] تعبیر می‌کنم قابل جمع باشد. بر سر اسم آنکه نزاع نداریم، شما می‌خواهید معنویت را روایت

1. spirituality

دیگری از دینداری تلقی کنید یا می‌خواهید بگویید دینداری همان چیزی بود که آبا و اجدادِ ما داشتند و چیزی که اکنون ما به عنوان معنویت داریم چیزِ دیگری است. ولی بالاخره دینداری با مدرنیته سازگار نیست و دینداری و معنویت نیز دو امر مختلف‌اند. بنده در جای دیگری مفصّل گفته‌ام که برای اینکه این دینداری به معنویت تبدیل شود، هشت کار باید انجام دهیم. البته نباید فوراً کسی فکر کند که اگر این دینداری تبدیل به معنویت شد، آن‌شخصِ قائل به معنویت، یعنی انسان معنوی، بی‌دین شده است. ممکن است اتفاقاً آن‌شخص انصافاً دیندارتر شده باشد، دیدش عمیق‌تر شده باشد و عمق بیشتری پیدا کرده باشد. به تعبیر متعارَفِ امروز، اتفاقاً ممکن است به گوهرِ دین رسیده باشد. بنابراین، آن دینداری‌ای که قدما و آبا و اجدادِ ما داشتند، امروزه با مدرنیته قابل جمع نیست. باید یک سلسله فعل و انفعالات صورت بگیرد و کارهایی انجام شود تا این دینداری به چیز دیگری تبدیل شود. حال به آن چیزِ دیگر می‌خواهید بگویید معنویت ــ مثل بنده که به آن می‌گویم معنویت ــ یا اسم دیگری برایش بگذارید؛ به‌هرحال، آن چیزِ دیگر با مدرنیته قابل جمع است.

طبعاً می‌دانید که با توجه به بحث‌هایی که تا اینجا داشتیم، اگر بخواهیم پیشاگویی کنیم باید بگوییم این معنویت میزان تعبّد را به حداقلِّ مایُمکِن رسانده است؛ همان‌طور که میزان اتکا به تاریخ را به حداقلِّ مایُمکِن رسانده است. طبعاً این‌گونه خواهد شد، چون بنا بر این بوده که با مدرنیته سازگار باشد.

۳. تغییر دادن مدرنیته. چه‌بسا کسی بگوید: «حال فرض کنیم شما توانستی نشان دهی که مدرنیته با دینداری ناسازگار است، چرا برای اینکه مدرنیته حفظ شود، دینداری را به چیز دیگری تبدیل کنیم؟ خب بیاییم دینداری را حفظ کنیم و مدرنیته را به چیز دیگری تبدیل کنیم». به بیان

دیگر، این تازه اولُ‌الکلام است و ما می‌گوییم مدرنیته باید از بین برود تا همان دینِ آبا و اجدادی‌مان حفظ شود. اتفاقاً همان دین خوب است و مدرنیته چیز بدی است و باید از آن اجتناب کرد».

بنده عرض می‌کنم این نیز یک رأی است؛ مشکلی ندارد. ولی خُب، اگر بخواهید مدرنیته را از بین ببرید باید به این نکته توجه کنید که شاید پاره‌ای از عوامل آن به سرعت از بین برود، ولی پاره‌ای از عوامل آن به سرعت نمی‌توانند از بین بروند. مثلاً «اندیشهٔ پیشرفت» از عوامل سازندهٔ فکرِ مدرن بوده است ولی رفته‌رفته ــ به نظر بسیاری از انسان‌های مدرن ــ اندیشهٔ قابل قبولی به نظر نمی‌رسد و امکان دارد که این فکر زائل شود و اتفاقاً کم‌کم دارد زائل می‌شود. اما همهٔ مؤلفه‌های مدرنیته که این‌گونه نیستند و مهم‌ترین مؤلفه‌ای که به نظر من به این زودی قابل زوال نیست «استدلال‌گراییِ» مدرنیته است. این مؤلفه ازبین‌رفتنی نیست. تا اینجا مقدمهٔ بحث بود. از این پس وارد این بحث می‌شویم که بین ایمان و تعقّل چه ارتباطی وجود دارد.

۲

جغرافیای بحث ایمان

یکم: معنای ایمان

در بحث تعقّل و ایمان ابتدا باید چند ایضاح در ناحیهٔ تصورات مسئله صورت بگیرد تا بعد وارد خود مسئله شویم.

لزوم تحقیقِ درون دینی دربارهٔ مفهوم ایمان. اولین نکته‌ای که وجود دارد این است که مفهوم «ایمان» در متون مقدس دینی و مذهبیِ ادیان ابراهیمی به‌کار رفته است. در ادیان شرقی مثل آیین هندو، آیین بودا، آیین دائو، و آیین‌های کوچک‌تر مثل جِین، شینتو، و ذِن، مفهوم ایمان وجود ندارد. درواقع مفهوم ایمان از مفاهیم اختصاصیِ ادیان غربی، یعنی ادیان ابراهیمی ــ یهودیت، مسیحیت، و اسلام ــ است. لذا به نظر می‌رسد برای اینکه دریابیم که در این ادیان، خدا یا شارع یا بنیانگذارِ آن ادیان چه‌چیزی را از پیروان آن ادیان و مذاهب مطالبه کرده است، باید کار درون‌دینی صورت بگیرد نه کار برون‌دینی. به این معنا که مثلاً در قرآن آمده است «ایمان امر مطلوبی است»، «ایمان بیاورید» و امثال ذلک؛ بنابراین اگر بخواهیم ببینیم که از ما چه خواسته‌اند، سر راست‌ترین راه رجوع کردن به خود متون مقدس دینی و مذهبی است؛ مثلاً رجوع کردن به قرآن در مورد دین ما. بحث‌های برون‌دینی بعد از بحث درون‌دینی مورد پیدا می‌کند. پس به نظر می‌رسد که شکی در این مورد وجود ندارد. یعنی ما باید ببینیم وقتی قرآن می‌گوید ایمان بیاورید درواقع از ما چه خواسته است.

در ذیل همین نکته مطلبی را باید عرض کنم، و آن اینکه: برای اینکه بفهمیم قرآن از ما چه خواسته است، نمی‌توان از کتب لغت و مَعاجِم استفاده کرد. کسی نمی‌تواند بگوید: «به کتاب‌های لغت عرب رجوع می‌کنیم و می‌بینیم ایمان به چه معناست. بعد معلوم می‌شود که همان ایمان به معنایی که در کتب لغت آمده از ما خواسته شده است». چرا نمی‌توان از کتب لغت استفاده کرد؟ به دو دلیل:

۱. اولاً، در بسیاری از موارد الفاظی که در متون مقدسهٔ دینی و مذهبی استعمال می‌شوند کم یا بیش از معانی لغویِ عرفیِ خودشان فاصله می‌گیرند. به تعبیری که فیلسوفان زبان به‌کار می‌برند، معنای نسبی، یعنی معنای وابسته به متن، پیدا می‌کنند؛ در اینجا نسبی[1] یعنی دارای نسبت،[2] دارای وابستگی. این الفاظ معنای وابسته به متن پیدا می‌کنند و این معنای وابسته به متن ممکن است کم یا بیش از معنای لغوی و عرفی فاصله گرفته باشد.

۲. دوم اینکه گاه کتاب‌های لغت، تحت تأثیر برداشتی که صاحب کتاب لغت از متن مقدس دینی و مذهبی دارد لغت را معنا می‌کند، و درستی یا نادرستیِ خود این برداشتْ تازه اوّلُ‌الکلام است. مخصوصاً با توجه به اینکه معمولاً همیشه **بعد** از اینکه دینی استقرار پیدا می‌کند، زبان متن مقدسِ آن دین و مذهب زبان ارزشمندی می‌شود و دربارهٔ آن زبان مُعجَم نوشته می‌شود. بنابراین، معجم‌ها همیشه بعد از کتاب‌های مقدس نوشته می‌شوند نه قبل از کتاب‌های مقدس. مثال ساده اینکه، شما در زبان سانسکریت معجمی ندارید که قبل از متون مقدس دینی و مذهبیِ آیین هندو نوشته شده باشد. در زبان عربی معجمی نداریم که قبل از جمع و تدوینِ قرآن نوشته شده باشد. در زبان عبری معجمی نداریم که قبل از

1. relative
2. relation

تورات نوشته شده باشد، و به همین ترتیب در همهٔ زبان‌های دیگر ادیان و مذاهب. دلیل آن هم واضح است: بعد از اینکه دین و مذهبی استقرار پیدا می‌کند و جا می‌افتد، زبان متن مقدس دینی و مذهبی، محل عنایت قرار می‌گیرد. زبان سانسکریت، عبری، یونانی، عربی، و امثال ذلک به همین‌گونه مورد توجه واقع شدند، و سپس رفته‌رفته کتاب‌های لغت دربارهٔ این زبان‌ها نوشته شده است. از این لحاظ، چیزی که ما فعلاً با آن مواجهیم ــ البته به‌عنوان یک امرِ contingent، یعنی به‌عنوان یک امر امکانی، نه به‌عنوان یک امر ضروری که بگوییم غیر از این نمی‌توانست باشد ــ این است که کتاب‌های لغت بعد از استقرار ادیان و مذاهب نوشته شده‌اند، و چون بعد از آن نوشته شده‌اند، کاملاً این امکان وجود دارد که معنایی که فرهنگ‌نویس در کتاب لغتش در برابر یک لغت می‌نویسد، تحت تأثیر برداشتی باشد که خودش از آن کتاب مقدس داشته است. این نکته بسیار مهم است.

مثال بسیار ساده‌ای برای شما بزنم. شما در کتاب‌های معجم کنونیِ زبان عربی می‌بینید که در مقابل «أُمَّة» معانی فراوانی نوشته شده، از جمله اینکه نوشته شده است: مهلت، سرآمد، موعد، أجَل، و امثال ذلک. معانی مختلف دیگری نیز در برابر آن واژه نوشته شده است. چنین چیزی در کتاب‌های لغتِ عادی نیز دیده می‌شود. اما اگر دقت کنید، می‌بینید اینکه در برابر «أُمَّة» در معاجم عربی نوشته است سرآمد، مهلت، موعد، و أجَل، فقط به این دلیل است که کاربرد «أُمَّة» در دو جای قرآن (هود: ۸ و یوسف: ۴۵) به گونه‌ای است که بافتی که واژهٔ «أُمَّة» در آن بافت به‌کار رفته هیچ معنایی را تحمل نمی‌کرده است، مگر اینکه أُمَّة در آنجا به معنای مهلت گرفته شود.[۱] لذا می‌گویند «أُمَّةٍ مَعْدودَة» (هود: ۸) یعنی

۱. این نکته، برخی محقّقان را به این رأی متمایل ساخته است که واژهٔ «أمّة» در این دو آیه تصحیفی است از واژهٔ «أَمَد»، که در اثر خطای کاتبان در نُسَخ خطی قرآن روی داده است.

مهلتِ معین، مهلت مُحَدَّد، مهلت مشخص. معجم‌نویس نمی‌توانسته بگوید «أُمَّة» در این آیهٔ قرآن معنای دیگری می‌داده است. تمام قرائن و اَمارات و صدر و ذیل آیه دربارهٔ «أُمَّة» معنای مهلت را به ذهن القا می‌کرده است. با اینکه اگر شما از این دو آیه بگذرید حتی در یک جا در شعر و نثر عرب جاهلی، یک شاهد شعری یا نثری نیامده که «أُمَّة» به معنای مهلت به‌کار رفته باشد. اما ــ به‌هرحال «أُمَّة» در قرآن نمی‌توانسته معنای دیگری بدهد. لذا گفته‌اند پس لابُد در این آیات قرآن «أُمَّة» به معنای مهلت، سرآمد، موعد، و اجل است. بعد هم در کتاب‌های لغت در مقابل «أُمَّة» معانی دیگر را که نوشته‌اند این معنا را نیز نوشته‌اند. این معنا تحت تأثیر این دید قرآنی واقع شده است. با اینکه اگر شما در لسان‌العرب ببینید ــ که بیشترین شواهد را برای هر معنایی دارد ــ حتی یک شاهد غیرقرآنی بر این معنا نداریم.

این داستان ممکن است در موارد دیگر نیز پیش بیاید. یعنی ممکن است در زبان عربی وقتی لغت «رجاء» یا «اُمنیّة» در معجم معنا می‌شود، معانی‌ای که ذکر می‌شود بعضی از آنها تحت تأثیر برداشتی باشد که معجم‌نویس از معنای این لفظ در متن مقدس دینی و مذهبی داشته است. به نظر می‌رسد این نکته نکتهٔ بسیار مهمی است و به نظر بنده که بسیار اهمیت دارد. لذا به این دو دلیلی که بیان شد ما نمی‌توانیم بگوییم که برای فهم معنای ایمان یا یک لفظ دیگر به کتاب لغت رجوع می‌کنیم. چنین چیزی ممکن نیست. زیرا کتاب‌های دینی و مذهبی معمولاً از معانی حقیقی ــ مخصوصاً در مورد برخی الفاظشان ــ فاصله می‌گیرند. نمونهٔ بسیار خوبش اینکه شما مادهٔ «توبه» را در قرآن نگاه کنید. توبه یعنی چه؟ شما درکتاب لغت اگر ببینید می‌گوید: تابَ یَتوبُ، أَی أَبَ یَئُوبُ، أَی رَجَع

ر.ک: مرتضی کریمی‌نیا، بولتن مرجع (٦) مطالعات قرآنی در غرب، ص۸۲، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۸۵ (ویراستار).

یَرجِعُ، یعنی باز گشت. اما در قرآن واقعاً «بازگشت» یعنی چه؟ در اینجا به «بازگشت»، که هستهٔ اصلیِ لغت[1] است، مؤلفه‌های دیگری نیز افزوده شده و توبه در اصطلاحِ قرآن را درست کرده است. توبهٔ قرآنی به معنای بازگشت نیست. چون بازگشت فقط در امور مکانی معنا دارد. ولی در اینجا مسلم است که معنای مکانی مراد نیست. پس حتماً مؤلفه‌های دیگری نیز به آن اضافه شده است. بنابراین، اولین کاری که باید کرد این است که بفهمیم مثلاً اگر قرآن از ما ایمان خواسته، واقعاً چه چیزی از ما خواسته است؟

مشکل فهم معنای مفاهیم انتزاعی در متون

در مورد بسیاری از مفاهیم این مشکل وجود ندارد و اساساً وقتی انسان یک متن را می‌خواند ــ حال چه متن قرآن باشد، چه متن کتاب مقدس دینی و مذهبیِ دیگری، و چه اصلاً یک متن عادی، یعنی متنی که بشر نوشته است ــ در این متن بسیاری از الفاظ دیگر نیاز به این ندارند که برای کشف معنای آنها تلاش مجدد بشود، چون از معنای عرفی‌شان فاصله نگرفته‌اند. در قرآن هم وقتی که مثلاً داستان عبد صالح می‌آید، در آنجا «جدار» واقعاً به معنای دیوار است. در داستان عبد صالح و موسی، شکی نداریم که آن جداری که «**یُریدُ أَنْ یَنقَضَّ فَأَقامَه**» (کهف: ۷۷) ــ می‌خواست بیافتد سرپایش کرد ــ همان دیوارِ عادی است. اما مثلاً ببینید به محض اینکه از «جدار» می‌رسیم به «ماء» دیگر آن قاطعیتی که آنجا داشتیم در اینجا نمی‌توانیم داشته باشیم. آنجا می‌گفتیم مراد قرآن از جدار همان دیوار است؛ هیچ‌چیز دیگری مرادش نیست. اما وقتی می‌رسیم به ماء دیگر نمی‌توانیم قاطعیت داشته باشیم. مثلاً وقتی قرآن می‌گوید «**وَ جَعَلنا**

1. core

مِنَ الماءِ کُلَّ شیءٍ حیٍّ» (انبیاء: ۳۰)، هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم، البته هنوز هم احتمال می‌دهیم که همین آب مراد باشد ولی خلجانی در ذهن وجود دارد که نکند این آب معنای دیگری داشته باشد و اندکی از معنای عرفی فاصله گرفته باشد. به همین ترتیب، وقتی از ماء می‌رسیم به «کتاب» به نظر می‌رسد این کلمه از معنای عرفی بیشتر فاصله گرفته یا در «**و لا رَطْبٍ و لا یابِسٍ إلّا فی کتابٍ مُبینٍ**» (انعام: ۵۹)؛ در اینجا دیگر کتاب از معنای کتاب عادی ــ یعنی مکتوب، نوشته ــ قدری بیشتر فاصله گرفته است. مسلّماً وقتی از «کتاب» می‌رسیم به مفهومی مثل «رسول» یا «نبیّ» یا «توبه»، در این موارد دیگر مسلماً از معنای عرفی فاصله گرفته است؛ گرچه ممکن است معنای لُباب[1] و اصلی آن واژه ارتباطی نیز با معنای عرفی داشته باشد. حال در اینجا چه باید کرد؟

اقسام مفاهیم به‌کاررفته در متون. به یک معنا می‌توان گفت الفاظی که در یک متن به‌کار می‌روند به دو دسته قابل تقسیم‌اند؛ یکی الفاظی که مدلول و مَحکیِّ آنها یک شیءِ محسوس و ملموس[2] است و دیگری الفاظی که مدلول و مَحکیِّ‌شان، یک امر غیرمحسوس[3] است. در مورد دسته اول مشکلی نداریم. در زبان عادی نیز به همین صورت است. فرض کنید اگر من گفتم «امروز قلم من شکست» و شما به من گفتید: فلانی، من نمی‌دانم «قلم» در فارسیِ شما یعنی چه؛ «شکست» را می‌فهمم، «من» را هم می‌فهمم، اما تو می‌گویی «امروز قلم من شکست» این قلم یعنی چه؟ من فوراً قلم را به شما نشان می‌دهم و می‌گویم: ما به این شیء می‌گوییم «قلم». چرا می‌توان چنین کاری کرد؟ چون قلم یک لفظی است که مَحکیّ و مدلولِ محسوس و ملموس دارد. یا اگر بگوییم «من قند دوست نمی‌دارم»، آنگاه اگر شما بگویید من نمی‌دانم «قند» به چه معناست، بنده

---

1. core
2. concrete
3. abstract

یک حبّه قند می‌آورم و می‌گویم ما ایرانی‌ها به این می‌گوییم قند. البته خود اینکه «چگونه من با نشان دادن قند، شما را به آن چیزی می‌رسانم که دلم می‌خواهد» فرآیند بسیار پیچیده‌ای است، ولی بالاخره نسبت به پیچیدگیِ فرآیندی که در الفاظِ دسته دوم وجود دارد، واقعاً الفاظِ دسته اول وضوح دارند. به راحتی قند را می‌آورم و با اشاره کردن می‌گویم: این قند است.

اما حال فرض کنید به جای اینکه بگویم «امروز قلمِ من شکست» به شما بگویم «امروز دلِ من شکست»؛ و شما بگویید منَ نمی‌دانم شما ایرانی‌ها در فارسی به چه چیزی می‌گویید «دل»، دراین صورت من چه چیزی را بیرون بکشم و بگویم این دل است؟ در اینجا من با یک مفهومِ نامحسوس و ناملموس سروکار دارم، و چیز محسوس و ملموسی ندارم که به شما نشان بدهم و بگویم ما ایرانی‌ها به این می‌گوییم دل و اینکه می‌گفتم «دلم شکست» آن چیزِ محسوس و ملموس را می‌گفتم. یا اگر من در تعبیرم «امید» به‌کار بردم و گفتم «من دیگر امیدم را از دست داده‌ام»، آنگاه شما گفتید «امید» یعنی چه، من چه کار می‌کنم؟ چه چیزی را بیرون بکشم و بگویم ما ایرانی‌ها به این می‌گوییم امید؟ در اینجا با چنین چیزی سروکار داریم. باید چه کنیم؟ در مورد قلم و قند می‌توانستم مصداقش را در منظر و مرآی شما بیاورم. چون مصداق آن یک امرِ عینیِ خارجی[1] است یا لااقل به نوعی در منظر و مرآی همه[2] است. اما اگر چیزی مثل امید یا انتظار باشد و من بگویم «من دیگر از انتظار خسته شده‌ام» و شما بگویید انتظار یعنی چه؟ من چه بگویم؟ در این‌گونه مواقع چه کار کنم؟

روش الگوسازی: بهترین راه کشف معنای مفاهیم انتزاعی

در این‌گونه موارد که این مشکل ظهور می‌کند، برای فهم معانیِ این مفاهیم

1. objective
2. intersubjective

راه‌هایی پیشنهاد شده است. ولی به نظر می‌رسد راهی که آسان‌تر از همهٔ راه‌ها موصِل به مقصود است و قابل دفاع‌تر نیز هست ــ و اکنون نیز زبان‌شناسان این راه را به‌کار می‌برند ــ راه الگوسازی[1] است. این راه باید به‌کار گرفته شود تا آهسته‌آهسته به معنا نزدیک شویم.

اتفاقاً ایمان از همین مفاهیم دستهٔ دوم است. ما باید بتوانیم به نحوی به کسی که نمی‌فهمد ایمان یعنی چه، بگوییم و بفهمانیم که ایمانی که از ما خواسته‌اند چیست. در اینجا می‌گویند ما باید راه الگوسازی را به‌کار ببریم. الگوسازی یعنی چه؟ مثال از همین بحث ایمان بزنم؛ مثلاً شما می‌خواهید ببینید مراد قرآن از ایمان چیست. اگر دیوار و کتاب بود به شما نشان می‌دادیم و می‌گفتیم قرآن به این می‌گوید دیوار و به این می‌گوید کتاب. اما حال که ایمان است چه کنیم؟ باید تمام گزاره‌ها ــ یعنی آیاتی ــ را که در آنها لفظ ایمان، مشتقّاتش، یا ضمایر و اسماء اشارهٔ راجع به ایمان به‌کاررفته ردیف کنید. بعد، از دل هر یک از گزاره‌ها ویژگی‌ای از ایمان را استخراج، فهم، و اصطیاد کنید.[2] مثلاً وقتی قرآن می‌گوید «**یا أَیُّهَا الَّذین آمَنوا آمِنوا**» (نساء: ۱۳۶) از اینجا بفهمید ایمان هر چه که هست ــ که حالا بنا به فرض نمی‌دانیم چیست ــ یک امرِ ذومراتب و مشکّک است و اگر امری متواطی بود و ذومراتب و مشکِّک نبود، معنا نداشت که بگویند «ای کسانی که ایمان دارید، ایمان داشته باشید». پس معلوم می‌شود ایمان هر چه هست، امری ذومراتب است؛ لذا می‌توانند بگویند «ای کسانی که رتبهٔ پنجِ ایمان را دارید، بروید و رتبهٔ ششِ ایمان را نیز تحصیل کنید، و بعد هم به همین ترتیب رتبه‌های بالاتر آن را تحصیل کنید». از «یا أیها الذین آمَنوا آمِنوا» ــ یعنی از جمعِ بین «آمَنوا»، که به معنای حصول ایمان، و «آمِنوا»، که امرِ به تحصیل ایمان است ــ می‌فهمیم که با امری ذومراتب

---

1. pattern

۲. ر.ک: کتاب راهی به رهایی، مصطفی ملکیان، مقالهٔ «ایمان»، ص۱۵۷ (و.).

سروکار داریم. پس ذومراتب بودن یکی از ویژگی‌های ایمان است. بعد قرآن می‌گوید «**اِنَّمَا المُؤمِنونَ الّذینَ اذا ذُکِرَ اللهُ وَجِلَت قُلُوبُهُم و اذا تُلِیَتْ علیهم آیاتُه زادَتْهُم ایماناً**» (انفال: ۲)؛ از «زادَتْهُم ایماناً» می‌فهمیم ایمان امری قابل ازدیاد نیز هست. به علاوه، از اینکه قرآن امر به ایمان می‌کند می‌فهمیم که ایمان ــ هر حالی که هست ــ یک حالِ نفسانی اختیاری است، وگرنه امر و نهی به امور غیراختیاری که تعلق نمی‌گیرد. وقتی امر به ایمان شده، یا نهی از عدم ایمان شده، معلوم می‌شود ما با امری اختیاری سروکار داریم. پس ویژگی سوم هم این است که ایمان هرچه که هست امری اختیاری است. بعد قرآن می‌گوید «**لِنَعْلَمَ مَن یُؤْمِنُ بِالاٰخِرةِ مِمَّن هُوَ مِنها فی شَکّ**» (سبأ: ۲۱)؛ از این آیه می‌فهمیم که شک با ایمان قابل جمع نیست. چرا؟ چون می‌گوید: برای اینکه بدانیم چه کسی شاکِّ در یوم قیامت است و چه‌کسی ایمان به روز قیامت دارد. از تقابلی که بین شک و ایمان انداخته است می‌فهمیم که ایمان هرچه هست ــ که باز هم فرض بر این است که هنوز نمی‌دانیم چیست ــ در تقابل با شک است و مقابل شک است، یعنی با شک قابل جمع نیست. اما از سوی دیگر، قرآن می‌گوید «**و اِذ قالَ ابراهیمُ: ربِّ أَرِنی کَیفَ تُحْیِ المَوْتیٰ؛ قالَ: أَوَلَمْ تُؤمِنْ؟ قَالَ: بَلی و لکِن لِیَطْمَئِنَّ قَلبی**» (بقره: ۲۶۰). ابراهیم به خدا می‌گوید «چرا، ایمان دارم، اما اطمینان ندارم». ابراهیم می‌گوید «بلیٰ»؛ بلیٰ یعنی «آمَنتُ وَ لٰکِن لِیَطْمَئِنَّ قَلْبی». یعنی در حالی که ایمان دارم ولی هنوز اطمینان قلب ندارم. ابراهیم می‌گفت دیدن مرده‌ها را برای این می‌خواهم که اطمینان قلب پیدا کنم. پس معلوم می‌شود ایمان، هرچه که هست، با «عَدَمُ إطْمِئنانِ القَلب» قابل جمع است. یعنی می‌شود کسی ایمان داشته باشد اما اطمینان‌القلب نداشته باشد.

حال شما فوراً نگویید که این مورد که با مطلب قبلی سازگار نیست، چون در آنجا می‌گفتید با شک قابل جمع نیست؛ زیرا کار بعدی این است

که ببینیم چگونه است که ایمان با شک قابل جمع نیست ولی همان ایمانی که با شک قابل جمع نیست با عَدَمُ إطمئنانِ القَلْب قابل جمع است. باید دید شک در آنجا معنایش چه بوده است و عَدَمُ إطمئنان القَلْب در اینجا معنایش چیست. اگر دقت کنید می‌بینید که ما از آیه‌هایی که در آنها لفظ ایمان به‌کاررفته از دل هر آیه‌ای خصیصه‌ای اصطیاد می‌کنیم و آنها را کنار هم می‌چینیم.

مشکلات روش الگوسازی

در این فرآیند البته مشکلاتی وجود دارد:

۱. یکی از مشکلات آن این است که ممکن است یک آیه راجع به ویژگی‌های ایمان سه فقره اطلاعات به ما بدهد، اما پنجاه آیه هم باشند که حتی یک فقره اطلاعات جدید به ما ندهند. مثلاً شما ببینید در قرآن «**یا أیها الذین آمَنوا**» بسیار آمده است. اما در این «**یا أیها الذین آمَنوا**»ها، خود کلمهٔ «آمَنوا» اطلاعات جدیدی به ما نمی‌دهد. یعنی ممکن است پنجاه آیه حاوی یک فقره اطلاعات باشد اما در عوض، یک آیه حاویِ چند فقره اطلاعات باشد. مثلاً «آمِنوا» در آیهٔ «یا أیها الذین آمَنوا آمِنوا» هم نشان داد که با امری اختیاری سروکار داریم و هم ذومراتب بودن ایمان را نشان داد. اما ممکن است بیست آیه هم باشند که هیچ اطلاعاتی به ما ندهند. به تعبیر دیگر، ممکن است در این فرآیند جمله‌هایی که فاقد اطلاعات دربارهٔ لفظ مورد نظر ما هستند، زیاد وجود داشته باشد؛ نمی‌خواهیم بگوییم که آیه‌ها بی‌معنا هستند. اتفاقاً آن آیه‌ها هم اطلاعات زیادی به ما می‌دهند، اما راجع به مباحث دیگری. این یک مشکل بود که ممکن است بسیاری از آیه‌ها در این جهت به کار ما نیایند.

۲. مشکل دیگری که وجود دارد، این است که این کار که ما همهٔ گزاره‌هایی را که در آنها ایمان و مشتقّات ایمان به‌کاررفته کنار هم بگذاریم

و از آنها ویژگی‌هایی استخراج کنیم، یک پیش‌فرض دارد و آن پیش‌فرض این است که ایمان در همهٔ این آیه‌ها به معنای واحدی به‌کار رفته است؛ در حالی که ممکن است ایمان مشترک لفظی باشد. اگر مشترک لفظی باشد می‌دانید چه عیبی دارد و چه مشکلی پیش می‌آید؟ مثلاً ممکن است ایمان در قرآن درواقع به سه معنا به‌کار رفته باشد؛ در نتیجه بعضی از این ویژگی‌هایی که استخراج کرده‌ایم درواقع مخصوص معنای اول ایمان است. مثلاً پنج ویژگی از ویژگی‌هایی که استخراج کرده‌ایم مخصوص معنای اول ایمان است؛ چهارویژگیِ دیگری که استخراج کرده‌ایم مخصوص معنای دوم ایمان است، و هفت ویژگیِ دیگر درواقع مخصوص معنای سوم ایمان است. ولی ما فکر می‌کنیم چیز واحدی وجود دارد که روی هم رفته دارای شانزده‌ویژگی است. می‌گوییم هفت و چهار و پنج می‌شود شانزده‌ویژگی، غافل از اینکه این‌گونه نیست! چون ممکن است بعضی از الفاظِ ایمان در این آیات به یک چیز اشاره داشته باشند و بعضی به چیز دیگری و بعضی هم به چیز سومی. این مشکل واقعاً وجود دارد. ولی بالاخره راهی جز این نیست که این ویژگی‌ها را از این راه کشف کنیم.

به‌هرحال، بعد از اینکه این ویژگی‌ها را کشف کردیم باید بتوانیم با تأمل در حالات خودمان، حالِ نفسانی‌ای را بیابیم که همهٔ این ویژگی‌ها در باب آن حال مصداق داشته باشد. اگر مصداق داشته باشد می‌فهمیم که به آن حالِ نفسانی می‌گویند ایمان. درواقع ما نخست الگویی در ذهن خودمان درست می‌کنیم و می‌گوییم چیزی هست که: اولاً ذومراتب است؛ ثانیاً امری اختیاری است؛ ثالثاً، هم با عمل صالح می‌سازد و هم با عمل غیرصالح ــ چون قرآن به غیرصالحان هم مؤمن گفته است؛ با شک قابل جمع نیست اما با عدم اطمینان قلب قابل جمع است و.... حال باید در احوال نفسانیِ خودمان بگردیم و ببینیم چه حالتی در ما هست که همهٔ

این ویژگی‌ها در آن حالِ نفسانی موجود هستند و بگوییم ایمان آن حالِ نفسانی است، و بنابراین قرآن که گفته «**یا أیها الذین آمَنوا آمِنوا**»، تحصیلِ آن حال نفسانیِ مشخص را از ما خواسته است. این مشکل هیچ‌گاه در باب آیهٔ «**أقیموا الصّلوة**» یا در مورد «**یا أیها الذین آمَنوا کُتِب علیکم الصّیام**» پیش نمی‌آید؛ چون وقتی پیامبر می‌گفتند «**کُتِبَ علیکم الصّیام**» یا «**اقیموا الصّلوة**»، صلوة و صیام یک امرِ محسوس بود و خودشان می‌توانستند آن را به اصحاب نشان دهند. لذا می‌گفتند «صَلّوا کَما رأیتُمونی أُصَلّی» یعنی آن‌گونه که می‌بینید من نماز می‌خوانم نماز بخوانید. صلوة یک امر محسوس بود و وقتی همان‌چیزی را که به آن نماز می‌گفتند می‌دیدیم، می‌فهمیدیم که چه موقع امرِ به صلوة را اِتیان کرده‌ایم و چه موقع آن را عِصیان کرده‌ایم. همچنین می‌فهمیدیم که امرِ «کتب علیکم الصیام» را چه موقع عصیان کرده‌ایم و چه موقع اِتیان.

روشن است که در مواردِ این‌چنینی مشکلی نداریم. اما واقعاً چرا هنوز که هنوز است انسان، خودش باشد و خودش، نمی‌تواند بفهمد که آیا امرِ «یا أیها الذین آمَنوا آمِنوا» را اِتیان کرده است یا عصیان؟ من اگر چه کاری را انجام دهم نسبت به این امر عاصی‌ام؟ و اگر چه کاری بکنم مُؤتَمِر به این امر هستم؟ چرا این‌گونه است و در اینجا تردید وجود دارد؟ چون با یک امر محسوس سروکار نداریم بلکه با یک امر انتزاعی سروکار داریم. برای دسته اول ظاهراً راهی جز الگوسازی نیست. اگرچه توجه دارید که این راه با آن مشکلات نیز مواجه است. ولی بالاخره راه مشکل و سخت را هم وقتی منحصر به فرد باشد باید طی کرد.

همین کاری که در اینجا دربارهٔ مفهوم ایمان در قرآن می‌کنیم، در متون مقدس زبان‌های دیگر ــ که الفاظی مترادف با ایمانِ زبان عربی دارند ــ نیز باید انجام گیرد و از مجموع روش الگوسازی بفهمیم که بالاخره آن چیزی که در دین به‌عنوان یک امر مطلوب خواسته شده و نقیض آن، یا لااقل

ضدّ آن ــ یعنی کفر ــ تخطئه شده و مورد نهی واقع شده است، چیست. پس صرفاً از این راه باید فهمید و ظاهراً راه دیگری وجود ندارد.

همین مسئله در باب «اُمید» نیز وجود دارد. مثلاً ما وقتی در قرآن ــ یا در دین به‌طور کلی ــ می‌بینیم که «رَجاء» یک امر مُستحسَن به حساب آمده، «اُمنِیّه» امری قبیح به حساب آمده، و «اَمَل» امری به حساب آمده که خودش قبحی ندارد اما «طولِ اَمَل» قُبح دارد، این سه یعنی چه؟ چه فرقی با یکدیگر دارند؟ رجاء و اَمَل و اُمنیّه چه فرقی با یکدیگر دارند که رجاء خوب است،[1] اَمَل بد نیست ولی طولُ‌الأَمَل خطرناک و بد و قبیح است، و أُمنیّه هم که سر تا پا خطاست و بد است؟ شما نباید بگویید که یکی «امید» است یکی «آرزو» و یکی «آرزواندیشی». چون تازه با این کار مسئله را حمل بر فارسی کرده‌اید. حالا امید چه فرقی با آرزو دارد؟ آیا من اکنون در حال امیدم یا در حال آرزو یا در حال آرزواندیشی؟ در کدام‌یک از این احوال هستم؛ من چگونه بفهمم که کدام حال را دارم؟ آیا باید به من بگویند انسانِ راجی ــ عبدٌ راجٍ ــ یا باید بگویند «عبدٌ آمِل/ذوالأمَلِ الطویل»، یا بگویند عبدی که دستخوش امانیّ است؟ این اُمنیّه و رجاء و أمَل فرق‌شان چیست؟ از آنجا که اینها اموری انتزاعی‌اند نمی‌توان اشاره کرد و گفت به فلان چیز می‌گوییم رجاء، به این یکی می‌گوییم اَمَل، و به این چیزِ دیگر می‌گوییم اُمَنیّه. معنای آنها را باید با روش الگوسازی و دقت در عبارت‌ها بفهمیم و اصطیاد کنیم.

این مطلب اختصاص به قرآن ندارد. شما اگر در کتاب ژان پُل سارتر هم خواستید معنای یک مفهوم را بفهمید، باید جمله‌هایی را که ژان پل سارتر از این مفهوم در آنها استفاده کرده بیرون بکشید و از مجموع صدر و ذیل این جمله‌ها تصویری در ذهن‌تان بسازید، آنگاه بگویید

---

۱. در نهج البلاغه آمده است: «لا یَرْجُوَنَّ أَحَدٌ مِنکُم إلّا رَبَّه»؛ کلمات قصار ۸۲.

ایشان به یک حالِ نفسانی اشاره دارد که در آن‌حالِ نفسانی، فلان مؤلفه‌ها وجود دارد. ظاهراً این شیوه راهی است که برای فهم معانیِ انتزاعی و نامحسوس طی می‌شود. برخلاف مفاهیم محسوس که به نظر می‌رسد دستیابی به معنای برخی از آنها آسان‌تر و راحت‌تر است. پس اگر کسی قبول داشته باشد که من از طرف خداوند متعال به امرِ «یا أیها الذین آمَنوا آمِنوا» مأمورم و می‌خواهم ببینم با چه کاری نسبت به این امر عاصی‌ام و با چه کاری عاصی نیستم، باید ظاهراً از راه الگوسازی بفهمد که چه چیزی از ما خواسته‌اند.

فایدهٔ این بحث در کلام و فلسفهٔ دین

اگر این راه طی شود، این کار هم یک فایدهٔ کلامی برای ما دارد و هم یک فایده در فلسفهٔ دین. فایده‌ی کلامیِ آن این است که لااقل می‌فهمم دین و مذهبِ من از من چه خواسته است. خدا از امثال من که در درون دین خودم هستم طالب چیست؟ اما فایده‌ای در فلسفهٔ دین دارد و آن این است که از این به بعد هرچه بخواهم راجع به ارتباط فلان پدیده با ایمان بفهمم، ایمان را از این راه اصطیاد کرده‌ام و می‌دانم که می‌خواهم ارتباط آن پدیده را با چه چیزی کشف کنم و بفهمم. ظاهراً این راهی است که باید طی کرد.

غربیان در باب کتاب‌های مقدسِ خودشان این کار را کرده‌اند. آن‌قدر بحث‌های ریشه‌شناختی[1] و فِقهُ اللُّغَوی در این باب کرده‌اند که مثلاً faith در زبان انگلیسی دقیقاً چیست؟ در زبان یونانی معادلِ faith چیست. در زبان عِبری چیست؟ در باب کتاب مقدس ما قرآن نیز کارهایی صورت گرفته است؛ هم خود مسلمین در طول تاریخ کارهایی کرده‌اند و هم

1. etymological

غربی‌ها. مخصوصاً تا قرن ۶ هجری که بحث ایمان و کفر بسیار داغ بود، متکلمان ما کارهای زیادی در خصوص چیستی ایمان کرده‌اند.[۱] آیا ایمان فعلِ نفسانی است؟ آیا انفعال نفسانی است؟ یا اصلاً ایمان به نفس مربوط نمی‌شود و فقط یک عمل جوارحی است؟ آیا ایمان به معنای قبول است؟ آیا ایمان به معنای تصدیق است؟ آیا تصدیق غیر از قبول است و قبول غیر از تصدیق است؟ آیا ایمان به معنای عقیده است؟ یا ایمان به معنای عقیدهٔ خاصی است و به هر عقیده‌ای ایمان نمی‌گویند؟ آیا ایمان فوق علم است؟ آیا ایمان تحتِ علم است، یعنی دونِ‌علم است؟ آیا ایمان رابطهٔ لزومی با عمل صالح دارد یا ندارد؟ یعنی آیا «مؤمنِ فاسق» پارادوکسیکال است یا نه؟ اگر ایمان رابطهٔ لزومی با عمل صالح داشته باشد در این صورت «مؤمنِ فاسق» پارادوکسیکال است. یا اینکه «مؤمنِ فاسق» پارادوکسیکال نیست و بنابراین «ایمان» با «فِسق» سازگار است. و الی‌ماشاءالله بحث‌های دیگری که در این باب کرده‌اند. اما به‌هرحال مقصود اینکه اگر بحث بخواهد جدّاً صبغهٔ کلامی پیدا کند باید از قرآن عدول نشود. یا اگر کسی می‌خواهد در سخن علی‌بن‌أبی‌طالب بفهمد ایمان به چه معناست، باید از مجموعهٔ سخنان معتبری که از حضرت نقل شده عدول نکند، هرچند این کار صُعوباتی دارد، که البته در همهٔ ابواب دیگر نیز دیده می‌شود.

دوم: متعَلَّقِ ایمان

بعد از اینکه بحث کردیم از اینکه ایمان چیست، حال باید ببینیم متعلَّقِ این ایمان ــ که در ادیان ابراهیمی وجود دارد و می‌خواهیم رابطه‌اش را با بعضی پدیده‌های دیگر بفهمیم ــ چیست؟ ایمان به چه چیزی تعلق

۱. ر.ک: کتاب مفهوم ایمان در کلام اسلامی، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمهٔ زهرا پورسینا (و.).

می‌گیرد؟ ظاهراً فاعلِ ایمان ــ به معنای مصطلحِ رایج در بین ما ــ همیشه انسان است، و قرآن وقتی به خدا «مؤمن» نسبت می‌دهد، آن معنای ایمان در مورد خدا به معنای ایمان در مورد انسان نیست. سؤال دیگر این است که مفعولِ ایمان چیست؟ فاعلش که همیشه انسان است. البته ممکن است بگویید در قرآن به جنّیان نیز ایمان نسبت داده شده، ولی ما فعلاً در عالم خودمان صحبت می‌کنیم، یعنی بین عالم نباتات و حیوانات و.... به آن عالَم کاری نداریم. پس فاعل ایمان انسان است. اما مفعول ایمان چیست؟

۱. برخی گفته‌اند مفعول ایمان همواره شخص انسان است.
۲. برخی گفته‌اند موجود عینیِ خارجی ــ اعم از انسان و غیرانسان ــ است.
۳. برخی گفته‌اند مفعول ایمان نه شخص انسانی است و نه موجود عینیِ خارجی، بلکه گزاره‌ها هستند و ما به گزاره ایمان می‌آوریم.

صورت‌های بسیطِ اقوالْ این سه قول است،گرچه از ترکیب آنها اقوال جمعی نیز فراهم می‌آید. یعنی برخی گفته‌اند هر سه با هم مفعول ایمان‌اند؛ گاه به شخص انسانی، گاه به موجود عینیِ خارجی ــ اعم از انسان و غیرانسان ــ و گاه به گزاره‌ها ایمان می‌آوریم.

ایمان گزاره‌ای

کسانی که می‌گویند ایمان به گزاره تعلّق می‌گیرد همان افرادی هستند که از ایمان برداشتِ گزاره‌ای[1] یا قضیه‌ای می‌کنند. وقتی می‌گویند تلقّی توماسِ آکوئینی از ایمان تلقی یا گزاره‌ای است، یعنی او معتقد است که ایمان فقط به گزاره تعلّق می‌گیرد. مثلاً من ایمان دارم که «خدا هست» و «خدا هست» یک گزاره است. من ایمان دارم که «انسان جاودانه است» و این نیز یک

1. propositional

گزاره است. البته در اینجا «خدا هست» یک قضیهٔ وجودی است ــ یعنی هَلیّهٔ بسیطه است ــ و «انسان جاودانه است» یک هَلیّهٔ مرکبه است. به‌هرحال، بنا بر این قول ایمان به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد.

ایمان غیرگزاره‌ای

برخی گفته‌اند ایمان به موجود عینی خارجی تعلّق می‌گیرد. من ایمان دارم که «خدا هست» تلقّی سوم از ایمان است. اما اگر بگویم «من به خدا ایمان دارم» در اینجا من به یک موجود عینیِ خارجی ایمان دارم، یعنی تلقّی دوم از ایمان. البته در مورد خدا، این موجود عینیِ خارجی انسان نیست و غیرانسان است. ولی گاه می‌توان نسبت به انسان نیز گفت که ایمان دارم. مثلاً کسی می‌گوید «من به پزشک محله‌مان یا به حکیمْ مؤمنِ تبریزی ایمان دارم». وقتی انسان این‌گونه بگوید، در اینجا ایمان به شخصِ انسان تعلق گرفته است؛ یعنی به یک موجود عینیِ خارجی که اتفاقاً شخص انسانی است. گاه می‌گوییم «من به فلان معلم ایمان دارم اما به بهمان معلم ایمان ندارم». در اینجا باز ایمان به یک شخص انسانی تعلق گرفته است. پس کسانی گفته‌اند که اصلاً ایمان می‌تواند به شخص نیز تعلق بگیرد.

افرادی که همهٔ ایمان‌ها را گزاره‌ای می‌دانند، ایمان‌هایی را هم که علی‌الظاهر به یک موجود عینی خارجی ــ اعمّ از انسان و غیرانسان ــ تعلق می‌گیرد به گزاره‌ها برمی‌گردانند. مثلاً می‌گویند معنای جملهٔ «من به پزشک محله‌مان ایمان دارم» این است که من ایمان دارم به اینکه «پزشک محلهٔ ما در کار خود حاذق است». جملهٔ «پزشک محلهٔ ما در کار خود حاذق است» یک گزاره است، لذا من به یک موجود ایمان ندارم. آنگاه به ایمان‌های قسم اول و دوم می‌گویند ایمان‌هایی که «غیرگزاره‌ای» هستند، یعنی به اعیان و به اشیای عینی خارجی تعلق می‌گیرند.

وقتی ایمان از سنخ گزاره باشد این بحث پیش می‌آید که انسان نسبت به یک گزاره اگر چگونه حالی داشته باشد به آن حال ایمان می‌گویند. اگر هم ایمانْ غیرگزاره‌ای باشد باز همین سؤال پیش می‌آید که انسان نسبت به یک موجود اگر چگونه حالی داشته باشد به آن حال ایمان می‌گویند؟ در اینجا دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد.

معانی ایمان غیرگزاره‌ای

کسانی که ایمان را غیرگزاره‌ای می‌دانند، یعنی متعلَّق آن را شخص انسان یا موجود عینی خارجی، اعم از شخص انسان و غیر آن، می‌دانند، دیدگاه‌های متفاوتی دارند:

۱. بعضی گفته‌اند در این موارد، ایمان یعنی **امید**. من به فلان‌کس ایمان دارم یعنی امید دارم، و ایمان از سنخ امید است.

۲. برخی گفته‌اند ایمان از سنخ **توکّل** است.

۳. برخی گفته‌اند از سنخ **اعتماد** است. ایمان دارم یعنی اعتماد دارم.

۴. برخی گفته‌اند **مهرِهمراه با انتظار** است؛ یعنی علاقهٔ همراه با انتظار.

اقوال دیگری نیز وجود دارد که وقتی یک یکِ اقوال را بررسی کنیم به آنها خواهیم پرداخت.

معانی ایمان گزاره‌ای

اما وقتی ایمان به یک گزاره تعلق می‌گیرد و می‌گوییم «من به فلان گزاره ایمان دارم» معنای آن چیست؟ شما وقتی می‌گویید من ایمان دارم که «روز قیامت هست» یا «انسان جاودانه است»، این «ایمان دارم که روز قیامت هست» یعنی چه؟ در اینجا بحث‌های بسیار مفصّلی وجود دارد. چون فیلسوفان دین غالباً ایمان را گزاره‌ای می‌دانند. بعضی گفته‌اند ایمان یعنی **عقیده**؛ من ایمان دارم که «زندگیِ پس از مرگ هست» یعنی من عقیده دارم. آنگاه این بحث مطرح می‌شود که عقیده یعنی چه؟

۱. آیا عقیده یعنی **قبول**؟ چنان که برخی گفته‌اند عقیده یعنی قبول.
۲. برخی دیگر گفته‌اند عقیده یعنی **تصدیق** و تصدیق غیر از قبول است.
۳. برخی دیگر گفته‌اند عقیده نه به معنای تصدیق است و نه به معنای قبول، بلکه عقیده یعنی **ترتیب اثر عملی**؛ یعنی من به گونه‌ای عمل می‌کنم که گویا الف ب است. وقتی من به گونه‌ای عمل کنم که گویا الف ب است گفته می‌شود، من ایمان دارم که الف ب است.

الف) ایمان، عقیدهٔ دون‌علم است

برخی گفته‌اند ایمان به هیچ‌یک از آن معانی نیست، بلکه به معنای عقیده است ولی عقیدهٔ دونِ‌علم نه هر عقیده‌ای. حال چرا عقیدهٔ دون‌علم؟ به این دلیل که وقتی در معرفت‌شناسیِ جدید می‌گویند «علم»، معنای آن غیر از معانی‌ای است که قدما به‌کار می‌بردند. همهٔ تعاریف یا شبه‌تعاریفی که قدما از علم کرده‌اند به سه تعریف قابل احاله است.

۱. گاه قدما وقتی می‌گفتند «علم» از مقولهٔ **حضور** بود و می‌گفتند علم یعنی حضور.
۲. گاه می‌گفتند علم یعنی **انکشاف**.
۳. وگاه می‌گفتند علم یعنی **ظهور**.

برخی از قدما می‌گفتند، وقتی می‌گوییم کسی به چیزی عالِم است، در اینجا علم یعنی حضور چیزی پیش آن کس. برخی دیگر می‌گفتند علم یعنی ظهور، نه حضور چیزی پیش کسی. و بعضی می‌گفتند علم یعنی انکشاف چیزی برای کسی. البته در باب اینکه خود انکشاف با ظهور چه فرقی دارد و ظهور با حضور چه فرقی دارد، بحث‌هایی کرده‌اند.

اما در معرفت‌شناسی جدید اصطلاح «علم» به آن معانی قدیم به‌کار نمی‌رود، بلکه علم یعنی «باور صادق موجه». توضیح اینکه اولاً ممکن است من به میلیاردها گزاره باور داشته باشم، در این‌جا فقط **باور** دارم. این

باورها به دو دسته قابل تقسیم‌اند: یا صادق‌اند یا کاذب، چه باورهای کلّی و چه باورهای جزئی. تمام باورها ـ با تمام تقسیمات شانزده‌گانه‌ای که باورها دارند ـ بر طبق حصر عقلی به دو دسته قابل تقسیم‌اند. یعنی باور ما یا مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست. اینجا مراد از صدق و کذب، صدق و کذب منطقی است نه صدق و کذب اخلاقی؛ بنابراین صدق و کذب در اینجا یعنی «مطابَقةُ القضیّةِ لِمَحکیّها».

اگر باور کاذب باشد، یعنی مطابق با واقع نباشد، که هیچ. اما باورهای صادق خود دو قِسم‌اند. زمانی باور من صادق است و خودم نیز می‌توانم اثبات کنم که صادق است. زمانی نیز باور من فی‌نفسِ‌الامر صادق است ولی خودم نمی‌توانم اثبات کنم که صادق است. به تعبیر دیگر، گاه باور من صادق است ثبوتاً ولی نه اثباتاً؛ و گاه باور من صادق است هم ثبوتاً و هم اثباتاً. یعنی گاه باور من فی‌نفسِ‌الامر مطابق با واقع است ولی خودم نمی‌توانم ثابت کنم که مطابق با واقع است، مثل حدس صائب. حدس صائب مصداق خوبِ چنین باوری است. مثل وقتی که من حدس می‌زنم زید پشت این دیوار ایستاده است و شما می‌بینید که اتفاقاً زید پشت دیوار ایستاده است. من باور داشتم که زید پشت دیوار ایستاده و باورم نیز مطابق با واقع بود ـ چون فرض بر این است که حدس من صائب بود ـ ولی اگر از من بپرسید که به چه دلیل می‌گفتی زید پشت دیوار است، می‌گویم: فقط حدس زدم. در اینجا باوری دارم که صادقِ ثبوتی است ولی اثباتاً نمی‌توانم ثابت کنم که صادق است.

اما گاه باوری صادق دارم که می‌توانم اثبات کنم که صادق است. وقتی باورْ صادق باشد و مُوَجّه، یعنی true justified belief، به آن می‌گوییم **علم**. در اینجا **علم** به معنای علم تجربی[1] نیست و به معنای رشتهٔ علمی[2]

1. science
2. discipline

هم نیست. به آن معنایی نیست که می‌گوییم فقه علم است، فیزیک علم است، یا ریاضیات علم است. بلکه در اینجا **علم** یعنی یک فقره دانایی، یک فقره دانستن. در اینجا **علم** درواقع به زبان انگلیسی همان knowledge است. knowledge یعنی true justified belief.[1] پس اگر باوری بخواهد علم باشد نیاز به دو قید دیگر نیز دارد. در اینجا باور را به معنای عقیده می‌گیریم. حال اگر گفتند ایمان به معنای عقیدهٔ مطلق نیست بلکه به معنای عقیده‌ای دون**علم** است، آنگاه عقیده‌ای که دون**علم** است یا عقیده‌ای است که اصلاً کاذب است و یا عقیده‌ای است که صادق است ولی شخص صاحب عقیده نمی‌تواند صدقِ آن را اثبات کند، یعنی «باور صادق ناموجه».

پس عقیدهٔ دون‌علم معمولاً به معنای «باورِ کاذب» یا «باورِ صادقِ ناموجه» به‌کار می‌رود و کسانی گفته‌اند ایمان یعنی همین؛ یعنی عقیده‌ای دون‌علم. چرا؟ چون باور ما، چه باورِ کاذب باشد و چه باورِ صادقِ ناموجه، در هر دو حال به مرتبهٔ علم نرسیده است و باورِ صادقِ موجه نیست.[2] برخی گفته‌اند ایمان به این معناست و به همین دلیل است که انسان نمی‌گوید «من ایمان دارم که ۴=۲+۲» بلکه می‌گوید «من **می‌دانم** که ۴=۲+۲»، یا می‌گوید «من **علم دارم** که ۴=۲+۲». اما در عوض می‌گوییم: «من ایمان دارم به زندگی پس از مرگ». یعنی وقتی که نوعی خَفاء، غیبوبت، یا فقدان دلیل و خلأ معرفتی وجود دارد، انسان از لفظ ایمان

---

۱. باورِ صادقِ موجه.

۲. در جاهای دیگری این بحثِ بسیار مهم شده است که در اینجا علم را باور صادقِ موجّه بگوییم یا باورِ موجّهِ صادق. این دو با یکدیگر بسیار متفاوت است. در بسیاری از موارد اگر جای قیدها را عوض کنند فرقی نمی‌کند. مثلاً فرقی ندارد که بگوییم سیبِ سرخِ ارزان یا سیبِ ارزانِ سرخ. اما در اینجا فرق می‌کند که صادق را قبل از موجّه بیاوریم یا بَعد از آن. اما فعلاً به این تفاوت کاری نداریم و همان باورِ صادقِ موجّه را در نظر می‌گیریم. [برای توضیح این تفاوت نک: جلسهٔ پنجم].

استفاده می‌کند؛ چون ایمان به مرحلهٔ علم نرسیده است. یعنی در اینجا از موجّه بودن محروم هستیم. شما در زندگی عادی هم می‌بینید که هرگاه دربارهٔ چیزی حرف بی‌بروبرگرد دارید، یعنی برهان قاطعِ دندان‌شکن دارید، از لفظ ایمان استفاده نمی‌کنید، بلکه می‌گویید: منِ می‌دانم. مثلاً می‌گویید «من **می‌دانم** امروز سه‌شنبه است» یا «من **می‌دانم** که اکنون در اردیبهشت قرار داریم». اما اگر اندکی شک و شبهه داشتم دیگر لفظ دانستن را به‌کار نمی‌برم. بر همین اساس کسانی گفته‌اند که ایمان به معنای همین عقیدهٔ دون‌علم است.

عوامل غیرمعرفتیِ مُرَجِّح عقیدهٔ دون‌علم. حال اگر ایمان عقیدهٔ دون‌علم باشد، در این صورت آیا انسان از آن‌رو که عاقل و متفکر است می‌تواند دارای ایمان شود؟ یعنی اگر عقیده‌ای دون‌علم است، چرا انسان به این عقیدهٔ دون‌علم تعلّق ذهنی دارد؟ چرا ایمان دارد؟ به تعبیر دیگر اگر من برای باوری دلیل ندارم ــ حال چه فی‌نفس‌الامر آن باور صادق باشد چه نباشد ــ چرا به **خودِ** آن باور قائل‌ام؟ خُب به **نقیض آن** قائل باشم. وقتی آن باور ناموجّه است، به این معنا که دلیلی بر صدق آن نداریم، خودِ آن باور چه رجحانی بر نقیضش دارد؟ اگر دلیل بر صدقش نداریم چرا به **این گزاره** وابسته‌ایم؟ خُب به **نقیضِ این گزاره** یا به **ضدِّ این گزاره** معتقد باشیم؛ یعنی به جای اعتقاد به عقیده‌ای که دلیلی بر صدقش نداریم به عقیدهٔ دیگری که به لحاظ منطقی نقیض این عقیده است یا ضد این عقیده است معتقد باشیم. به تعبیر دیگر، آیا ترجیحِ بلامُرَجِّح نیست که انسان بین «الف ب است» و «الف ب نیست» ــ به فرض اینکه برای صدق هیچ‌یک دلیل ندارد ــ معتقد شود که «الف ب است».

در اینجا جوابی داده‌اند و گفته‌اند اگر ایمان را به معنای عقیدهٔ دون‌علم، یعنی به معنای باور صادق ناموجه، بگیریم، درست است که چون ناموجه است ما با یک خلأ معرفتی همراه هستیم، ولی این خلأ

معرفتی را عامل دیگری پر می‌کند و آن عاملْ مُرجِّح اعتقاد ماست به «الف ب است»، یعنی چیزی است که کفهٔ «الف ب است» را به زیان «الف ب نیست» سنگین می‌کند. لذا درست است که من نه برای «الف ب است» دلیل دارم و نه برای «الف ب نیست» ولی در عوض این خلأ معرفتی در مورد «الف ب است» را با چیز دیگری پر کرده‌ام که در مورد «الف ب نیست» نمی‌توانم پر کنم.

به عبارت دیگر، کسی که به «الف ب است» ایمان دارد ــ ایمان به معنای عقیدهٔ دون‌علم یعنی باور صادق ناموجه ــ از لحاظ معرفتی وضعش با کسی که به «الف ب نیست» معتقد است مساوی است و هیچ‌یک بر دیگری رجحان ندارند. چیزی که «الف ب است» را راجح می‌کند و کفهٔ آن را سنگین می‌کند و پشتیبان آن می‌شود، یک امر غیرمعرفتی است. این امر غیرمعرفتی چیست؟ اینجاست که ویلیام جِیمز می‌گفت این امور غیرمعرفتی هشت امر مختلف‌اند و در مورد افراد متفاوت است. گاه ما به گزاره‌ای ایمان داریم با اینکه آن گزاره موجّه و مستدلّ نیست، اما چیزی کفهٔ این طرف را نسبت به آن طرف سنگین کرده است.

۱. یکی از این امور **تلقین** دوران کودکی است. اگر معلمان، مربیان، پدران، و مادران در کار خودشان موفق باشند ما نسبت به خود این گزاره تعلق پیدا می‌کنیم نه نسبت به نقیض یا ضدّ آن. تلقین، امری غیرمعرفتی است که خلأ معرفتی را پر می‌کند.
۲. گاه **القائات** عقیده‌آفرین است. در روان‌شناسی، القا با تلقین متفاوت است، گرچه این دو بسیار هم‌افق‌اند. در القا، تکرار یک امر سبب می‌شود ما آن را باور کنیم. یعنی همان کاری که تبلیغات می‌کند. صد بار می‌گویند «سیو همان سیب است» و باور می‌کنیم که «سیو همان سیب است»!

۳. عامل سومی که بعضی گفته‌اند **عشق** است و گفته‌اند گاه عشق عامل عقیده‌ساز است.

۴. طبعاً **نفرت** هم عقیده‌ساز است. مثلاً دیده‌اید که تمام مسلمان‌ها می‌گویند خوک زشت است و در مقابل می‌گویند ببینید گوسفند چقدر قشنگ است؛ البته من خودم هم همین‌گونه هستم. من هم هر چه به خوک‌ها نگاه می‌کنم آنها را زشت می‌بینم ولی گوسفند را قشنگ می‌بینم. حال نمی‌دانیم اگر کسی باشد که نه دید این طرف را داشته باشد نه دید آن طرف را، آیا داوری ما را تأیید می‌کند یا نه؟ واقعاً عشق و نَفرت هم مؤثر است.

۵ و ۶. مورد دیگر **منفعت فردی** یا **گروهی** است. این امور نیز در اینکه انسان عقیده‌ای را سوای عقیدهٔ دیگری بپذیرد مؤثر هستند.

۷. مورد دیگر **افاده‌های عملی** است. یعنی گاه می‌بینیم که اگر به این عقیده معتقد باشیم به مشکل برنمی‌خوریم ولی اگر به آن عقیده معتقد باشیم به مشکل برمی‌خوریم. این مورد نیز مؤثر است. این عامل نیز غیرمعرفتی است و اینکه «به مشکل برنمی‌خوریم» نشان نمی‌دهد که با امرِ صادقی مواجه هستیم؛ اما بالاخره خلأ معرفتی را این‌گونه پر می‌کنیم.

۸. گاه خلأمعرفتی را **اعتماد به قائل** پر می‌کند. خودِ آن قول برای من دلیلی ندارد؛ اگر به این قول معتقدم به خاطر این است که به قائلِ قول اعتماد دارم. این عوامل البته همه غیرمعرفتی‌اند ولی با این حال این خلأ را پر می‌کنند. ان‌شاءالله وقتی به بحث از دیدگاه جِیمز رسیدیم آنها را مفصّل توضیح خواهم داد.

ب) ایمان، عقیدهٔ فوق علم است

اما در عوض، رأی دیگری می‌گوید ایمان از سنخ عقیده است اما نه هر عقیده‌ای و نه عقیدهٔ دون‌علم، بلکه ایمان عقیدهٔ فوق علم است؛ عقیدهٔ

فوق علم چگونه است؟ می‌گویند گاه انسان باور صادق موجه هم دارد ولی نسبت به این باورِ صادقِ موجه عَقدُالقَلب ندارد.

خاطرم هست که یکی دوبار از حضرت امام شنیدم که مثالی می‌زدند و می‌گفتند همهٔ ما می‌دانیم که مرده تکان نمی‌خورد و خودش را هم نمی‌تواند تکان دهد، چه رسد به اینکه به کسی ضربه بزند، ولی در عین اینکه همه می‌دانیم که مرده تکان نمی‌خورد، کدام‌یک از ما جرأت دارد شب کنار مرده بخوابد؟ بعد امام می‌گفتند فقط مرده‌شورها به این مطلب ایمان دارد. بقیهٔ ما به این مطلب علم داریم ولی ایمان نداریم. یعنی باور داریم، باورمان هم صادق و موجّه است ــ چه توجیهی از این بیشتر که تا حالا یک مرده هم تکان نخورده است ــ اما عقدالقلب نداریم، یعنی هنوز دلمان یک نوع رِباط و مرابطه با این مطلب پیدا نکرده است. این دیدگاهی که امام می‌گفتند به این معناست که بسیاری از ما علم داریم ولی ایمان نداریم. این دیدگاه ایمان را چیزی فوق علم می‌داند و می‌گوید تازه کسانی که باورِ صادقِ موجه دارند گاه همراه با عقدالقلب است، یعنی نوعی پیوند با دل خورده است، و گاه همراه با عقدالقلب نیست. لذا باور صادق موجهی را ایمان می‌گویند که همراه با عقدالقلب است. اتفاقاً بسیاری از متکلمان به همین دیدگاه معتقد بودند و فکر می‌کردند ایمان چیزی فوق علم است.

ج) ایمان عقیده‌ای است که از آن دست برنمی‌داریم

کسانی گفته‌اند ایمان عقیده است، ولی نه هر عقیده‌ای، بلکه عقیده‌ای که از آن دست برنمی‌داریم. اگر عقیده‌ای از این قسم داشتیم به آن می‌گویند ایمان. یعنی تأملی کنید و ببینید چه چیزهایی را حاضرید از آنها دست بردارید و چه چیزی را ممکن نیست از آن دست بردارید. آنهایی را که ممکن نیست از آن دست بردارید ایمان‌های شما هستند. به تعبیر دیگر،

شما چه‌موقع حاضر هستید در انبار فکری خودتان دست به اصلاحات اساسی بزنید و زَلَم زیمبوها و آت و آشغال‌هایش را بیرون بریزید، و چه چیزهایی را حاضر نیستید از این انبار بیرون کنید؟ آنهایی را که حاضر نیستید بیرون بریزید ایمان‌های شما هستند. به تعبیر سیاسی‌تر اینکه چه موقع و در مورد کدام عقیده‌ها اگر بحث به آنها کشید می‌گویید: دیگر کفایتِ مذاکرات را اعلام کنید! هر جا کفایت مذاکرات را اعلام کردید در آنجا با یک امر ایمانی سروکار داریم. کفایت مذاکرات یعنی رسیده‌اید به جایی که می‌گویید من دیگر حاضر نیستم دست بردارم. حال این را که چرا حاضر نیستید از آنها دست بردارید، بعداً خواهم گفت. سه دلیل مختلف ممکن است داشته باشد که کسی حاضر نمی‌شود از یک‌سری عقائد دست بردارد؛ یعنی حاضر است از هر عقیده‌ای دست بردارد اما از آن عقائد دست برنمی‌دارد.

سنّ شما اقتضا نمی‌کند که مرحوم علامه سید محمد فرزان ــ رحمة‌الله‌علیه ــ را دیده باشید. ایشان واقعاً از لحاظ علمی علامه بود.[1] اما این مهم نیست؛ مهم جنبهٔ تقدّس و پاکیِ ایشان است. بنده فراوان از شاگردان ایشان که با ایشان حشر و نشر داشتند و تعدادی از آنها استاد بنده بوده‌اند شنیده‌ام که می‌گفتند ما در طول زندگی از ایشان مکروه ندیدیم، ترک مستحب ندیدیم؛ ایشان چنین آدم عجیب و غریبی بود. داستان‌های زیاد و مفصّلی از ایشان به یاد دارم. در جلد سوم کتابِ ازصبا تا نیما[2] خواندم، ولی یادم نیست به چه مناسبتی، نویسنده نقل می‌کند که در جلسه‌ای که بسیاری از اهل فکر و نظر بودند، شخصی پشت تریبون رفت

۱. برای آشنایی با ایشان ر.ک: کتاب مقالات فرزان، احمد اداره‌چی، چاپخانهٔ حیدری، تهران، ۱۳۵۶ (و.).

۲. این مجلّد از نیما به بعد است و تکملهٔ جلد ۱ و ۲ است که بعد از انقلاب اسلامی چاپ شد.

و شروع کرد راجع به امام زمان تشکیک کردن، دربارهٔ طول عمر و چیزهای دیگر. مرحوم فرزان ابتدا سکوت کرد و بعد که دید آن آقا ادامه می‌دهد بلند شد و گفت: آقا! این یکی را دیگر از مردم نگیرید! مردم بدبختی‌های خودشان را با این مطلب که امام زمانی هست تَشَفّی و تسَلّی می‌دهند. اگر این را از مردم بگیرید دیگر چیزی در عالَم ندارند.[۱]

یکی از علل سه‌گانه‌ای که گاه انسان دیگر حاضر نیست دست از عقیده‌ای بردارد این است که ناخودآگاه احساس می‌کند که با دست برداشتن از آن عقیده روانش از هم می‌پاشد. یعنی دست برنداشتن از این عقیده نوعی مکانیزم دفاعیِ روانی است. درواقع گاهی نیز ناآگاهانه است و انسان خود نمی‌تواند تجزیه و تحلیل کند و گویا ضمیر ناخودآگاهِ انسان القا می‌کند که اگر این عقیده از دست رفت تو دیگر به لحاظ روانی از هم می‌پاشی. دست به ترکیب این یکی نباید گذاشت. لذا اگر کار به اینجا بکشد انسان دست از عقیده برنمی‌دارد، و گفته‌اند عقائدی از این دست ایمانیّات شما هستند. بقیه را فقط می‌توان عقیده دانست نه ایمان. یعنی ایمان اخصّ از عقیده است. به عقیده‌ای که به هیچ وجهی از وجوه حاضر نیستید ــ به یکی از سه علتی که بعداً خواهم گفت ــ از آن دست بردارید، ایمان می‌گویند.

د) ایمان عقیده‌ای است که به انسان رضایت باطن می‌بخشد

برخی چیز دیگری گفته‌اند که البته بی‌قرابت با چیزی که اکنون می‌گفتیم نیست ولی کمی تفاوت دارد. گفته‌اند ایمان عقیده‌ای است که به انسان رضایت باطن می‌بخشد. خود رضایت باطن،[۲] تعبیر مبهمی است ولی

۱. یحیی آرین‌پور، از نیما تا روزگار ما، ج۳، ص۱۶۹، نشر زوّار، تهران، ۱۳۷۴ (و.).
2. satisfaction

عمداً از ابهامِ آن استفاده می‌شود؛ چون متفکران مصداق این رضایت باطن را در امور عدیده‌ای دیده‌اند. من دو عقیده را مثال می‌زنم که برای هیچ‌یک دلیلی نداریم، و به این‌معنا باید به هر دو بگوییم عقیدهٔ متافیزیکی؛ البته متافیزیکی به معنای خاصّ آن؛ یعنی عقیده‌ای که ما دلیلی برای هیچ‌یک از طرفین آن نداریم. مثل اینکه من معتقد باشم عالَم و آدم ــ بخواهند یا نخواهند، خبر داشته باشند یا نداشته باشند، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته، خوششان بیاید یا خوششان نیاید ــ دست به دست هم داده‌اند که من به اهداف خودم برسم؛ این دیدگاه قابل اثبات نیست و هیچ راهی برای اثبات آن وجود ندارد؛ قابل نفی هم نیست؛ این یک عقیدهٔ متافیزیکی است. از آن طرف در نظر بگیرید که من معتقد باشم همهٔ عالم دست به دست هم داده‌اند که مزاحم رسیدن من به اهدافم باشند. اگر دقت کنید هیچ واقعیتی نیست که این عقیده یا طرف مقابل آن را اثبات یا ابطال کند. اما دقت کنید، با داشتن کدام‌یک از این دو عقیده زندگی شما بسامان‌تر می‌گذرد؟ طبعاً عقیدهٔ اول به انسان رضایت باطن می‌دهد و بر طبق این عقیده این‌گونه است که اگر جلوی چشمِ خودتان، زن و بچه‌های‌تان ــ خدای ناکرده ــ تکه‌تکه شوند می‌گویید: مَن از کجا بدانم، شاید فردا در اثر این واقعه خوشی‌ها و سرورها و ابتهاج‌هایی در انتظار من است، به گونه‌ای که فردا می‌گویم ای کاش پانصد زنِ دیگر هم داشتم و این‌گونه از دست می‌دادم و هشتصد بچهٔ دیگر هم داشتم و در مقابل خودم تکه تکه می‌شدند! اما اگر عقیده دوم را داشته باشید حتی اگر شب زَفافتان هم باشد می‌گویید: ای بدبخت من! نمی‌دانم فردا بعد از این زفاف چه چیزی پیش خواهد آمد! اگر فردا هم چیزی نشد و اتفاقی نیفتاد می‌گویید بالاخره حادثهٔ بدی پیش خواهد آمد. در این حال و با این عقیده، انسان همیشه پشت سر هر چیز خوبی انتظار چیز بدی دارد. حال کدام‌یک برای انسان رضایت باطن بیشتری می‌آوَرَد؟ گفته‌اند که اوّلی. و

گفته‌اند بدین لحاظ است که هر انسانی در زندگی‌اش چه بداند و چه نداند چند عقیده دارد که فقط به خاطر رضایت باطن آنها را حفظ کرده است. این‌گونه عقائد «ایمانیّاتِ» انسان است، یعنی عقائدی است که انسان به هیچ روی حاضر نیست از آنها دست بردارد. این قولِ اخیر مصداقی از قول قبلی است.

خود اقوالی که گفته شد در درون خودشان هم شعب مختلف دارند. مثلاً اینکه گفتم بعضی قائلند که عقیده به معنای قبول است نه تصدیق و بعضی گفته‌اند تصدیق نه قبول، درباب اینکه قبول با تصدیق چه تفاوتی دارد قائلانِ مختلف هفت فرق مختلف بیان کرده‌اند. گفته‌اند قبول[1] یک چیز است و تصدیق[2] چیز دیگری است؛ فرق‌های مختلفی گفته‌اند. بعضی از این فرق‌های مختلفِ گفته شده را می‌توان با یکدیگر ترکیب کرد که خود داستان مفصّلی است.

○ در باور صادق موجّه این گزاره‌ها یا باورها برای خود انسان اثبات‌پذیر باشد یا بتواند برای دیگران اثبات کند؟

● بحث بسیار خوبی است. این همان بحثی است که تحت عنوان internalism و externalism در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود و ان‌شاءالله بعداً به آن خواهیم پرداخت. در معرفت‌شناسی دو مکتب عمده وجود دارد یکی internalism و دیگری externalism.

internalistها می‌گویند اثبات برای خود شخص کفایت می‌کند. اما externalistها می‌گویند اثبات فقط باید برای دیگری باشد و اصلاً اثبات فقط برای دیگری معنا دارد. بسته به اینکه چه دیدگاهی داشته باشیم، موجه بودن (justification) متفاوت است.

1. acceptance
2. approval

○ عارف هم چیزهایی را شهود می‌کند و بعد به آنها ایمان می‌آوَرَد، ولی نمی‌تواند آنها را برای دیگران اثبات کند.

● بله نمی‌تواند اثبات کند. اصلاً اگر شهود را به معنای عارفانه‌اش هم نگیریم، الآن من در تشنگیِ خودم ذرّه‌ای شک ندارم؛ اما بااین‌همه اگر به من بگویید که شما تا زمانی که دلیل بر تشنه بودنت نیاوری ما باور نمی‌کنیم، من دست از عقیدهٔ خودم مبنی بر تشنه‌بودن برنمی‌دارم.

تا اینجا در مورد ایمان صحبت می‌کردیم. حال باید ببینیم تعقّل به چه معناست و چه فرقی با استدلال دارد؟

۳

جغرافیای بحث تعقّل

در جلسهٔ گذشته به اجمال جغرافیای آنچه را که ــ چه در فرهنگ مسیحی، چه در فرهنگ اسلامی، و چه در فرهنگ یهودی ــ در باب ایمان گفته شده است خدمت دوستان عرض کردم. امروز نیز باید همین کار را در باب تعقّل انجام دهیم تا ببینیم روی‌هم‌رفته چه چیزهایی در باب تعقّل گفته شده، و بعد ببینیم از شقوق مختلفی که در باب ایمان گفته شده و شقوق مختلفی که در باب تعقّل گفته شده، در کدام‌یک از این شقوق، بین ایمان و تعقّل سازگاری قابل تصوّر است، در کدام‌یک سازگاری قابل تصوّر نیست، و در کدام‌یک اصلاً ربط و نسبتی، اعم از سازگارانه و ناسازگارانه، برقرار نیست.

تعریف تعقّل

اولاً در باب اینکه تعریف خود تعقّل چیست، معمولاً بین کسانی که در این زمینه‌ها کار می‌کنند وفاق کلی وجود ندارد. کسانی که در این زمینه‌ها کار می‌کنند عبارت‌اند از: ۱. معرفت‌شناسان؛ ۲. کسانی که در فلسفهٔ ذهن، یا به تعبیر دقیق‌تر آن در فلسفهٔ نفس، کار می‌کنند؛ و ۳. کسانی که در علومِ شناختی کار می‌کنند. البته فیلسوفان علم نیز به تبع با این بحث سروکار پیدا می‌کنند، مخصوصاً فیلسوفان علوم اجتماعی و انسانی. به‌هرحال، این

مجموعهٔ افراد در باب اینکه خود تعقّل و متعقلانه زیستن یعنی چه، وفاقی ندارند. ولی در عین حال می‌توان گفت تعریفی که خدمت دوستان عرض می‌کنم، با وجود ابهامی که دارد، باز بیشتر مورد قبول همهٔ این فیلسوفان و دانشمندان است. گفته‌اند تعقّل یعنی تابع استدلالِ مُجاز بودن؛ اگر استدلال استدلال مُجاز باشد، هر کس از استدلال مُجاز تبعیت کند متعقّل است؛ پس تعقّل یعنی تبعیت از استدلال مُجاز. من «مُجاز» را در ترجمهٔ legitimate در معرفت‌شناسی به‌کار می‌برم؛ «برحق» هم می‌توان گفت؛ گاه «مشروع» هم گفته می‌شود. خصوصاً در متون حقوقی-سیاسی بیشتر legitimate را به «مشروع» ترجمه می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند حکومت مشروع. اما در این‌گونه موارد بهتر است ما بگوییم مُجاز یا ــ تا حدّی ــ برحق؛ البته به شرطی که از کلمهٔ حق لزوماً حقیقتِ به معنای مطابقت با واقع مراد نشود. چون اگر از حق، حقیقت مراد شود و آن هم حقیقت به معنای مطابقت با واقع، در این صورت بعداً خواهیم دید که دیگر این تعریف در باب بعضی از انواع تعقّل راست نمی‌آید و صدق نمی‌کند. به‌هرحال legitimate reasoning یعنی استدلالِ مُجاز، استدلالِ برحق. به «تبعیت از استدلالِ برحق» می‌گوییم تعقّل. فلانی متعقّل است یعنی تابع استدلالِ legitimate است، یعنی تابعِ استدلال مُجاز/رَوا/برحق است.

○ تعبیرِ «برحق» قدری بار ایدئولوژیک ندارد؟ به نظر می‌رسد که نوعی موضع‌گیری در آن باشد.

● به همین جهت گفتم این حق را نباید به معنای حقیقتِ به معنای مطابقت با واقع گرفت. بعداً که مفصل‌تر وارد بحث می‌شویم می‌بینیم که این حق تا حدّ زیادی به اجماع نوع بشر برگشت می‌کند؛ بعداً از این نکته بحث خواهیم کرد. این حق در اینجا یعنی چیزی که مورد اجماع نوع بشر

است. تازه وقتی می‌گوییم مورد اجماع نوع بشر است، هم یک سلسله مشکلات روش‌شناختی در باب کیفیت استکشاف اجماع پیش می‌آید و هم یک سلسله مشکلات تاریخی-تجربی در باب اینکه اصلاً هیچ‌وقت احراز نشده است که نوع بشر در یک روش اجماع کنند. این مسائل را ان‌شاءالله در تفصیلِ بحث خواهم گفت. فعلاً جغرافیای خود بحث را خدمت دوستان عرض کنم.

این تعریف را اجمالاً بپذیریم، گرچه در ابتدای بحث نیز گفتم که ابهام دارد. در ابتدای بحث گفتم که این «تبعیت از استدلالِ مُجاز/روا/برحق»، خودش بی‌ابهام نیست؛ هم به دلیل خودِ استدلال، که استدلال دقیقاً یعنی چه، و هم به دلیل اینکه legitimate دقیقاً یعنی چه و هم به دلیل خود تعبیر تبعیت،[1] که خود تبعیت دقیقاً یعنی چه. من چه موقع تبعیت کرده‌ام؟ به تعبیر دیگر، آیا ما با نظر به **فرآیند** تعبیر به تبعیت می‌کنیم یا با نظر به **فرآورده**؟ همهٔ اینها را ان‌شاءالله در جای خودش عرض خواهم کرد.

اگر واقعاً تعقّل به این معنا باشد، به نظر می‌رسد که تعقّل موارد استعمال عدیده دارد. در باب اینکه موارد استعمال تعقّل چند تاست و علاوه بر تعدادش، ماهیت هریک از اینها دقیقاً چیست، باز وفاق وجود ندارد. الی‌ماشاءالله دیدگاه‌های مختلف وجود دارد. اما دیدگاهی که من امروز خدمت‌تان عرض می‌کنم دیدگاهی است که در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت باز هم بیشتر از دیدگاه‌های دیگر مورد وفاق است. این دیدگاه از آن معرفت‌شناس معروفی است به نام آقای جاناتان کوهِن.[2] این معرفت‌شناس آمریکایی به نظرش آمده که می‌توان مجموعهٔ موارد استعمال تعقّل را در نه قِسم اِحصا کرد. در نُه موضع است که ما متعقّل‌ایم؛ نُه مورد از این قبیل ــ یعنی مطابق با تعریفی که گفتیم ــ وجود

1. following
2. Jonathan Kohen

دارد. جاناتان کوهِن چند سال پیش جُستار و تحقیقِ معروفی انجام داد تحت عنوان تعقّل (*Rationality*)، که گاه از آن به عقلانیّت تعبیر می‌کنند. درواقع تحقیق او در این باب، یک تحقیق استاندارد تلقّی شده است. خلاصه‌هایی از این تحقیق نیز در چند جا منتشر شده، از جمله خود کوهِن خلاصه‌ای از تحقیق‌اش را در مقالهٔ کوتاهی آورده است.[1] ما فعلاً طبق این مشی جغرافیای بحث را ترسیم می‌کنیم. اما بعداً ممکن است واقعاً کسانی دیدشان این باشد که می‌توان این نُه مورد را با ارجاع و تحویل بعضی از فقرات به بعضی دیگر، تقلیل داد. یا کسانی ممکن است بگویند که این موارد باز هم بَسَنده نیست، بلکه باید تعدادی دیگر را بر آنها افزود. حال یک‌یک این موارد را خدمت دوستان عرض می‌کنم.

عقلانیت‌های نظری

۱. تبعیت از قواعد منطق صوری قیاسی

اولین مورد از تعقّل که تقریباً می‌توان گفت مورد وفاق است این است که، تعقّل یعنی تبعیت از استدلالی که، از لحاظ منطق صوریِ قیاسی، مَعیب نباشد. اگر من از استدلالی تبعیت کنم که آن استدلال کاملاً بر طبق ملاک‌ها و موازین ــ یا به تعبیر بهتر قواعدِ ــ منطق صوریِ قیاسی باشد، از این لحاظ عقلانی هستم. وقتی گفته می‌شود منطق صوری، در برابر منطق مادی است و کوهِن با قیدِ «صوری» درواقع می‌خواهد منطق مادی را خارج کند. قید «قیاسی» نیز به این جهت گفته می‌شود که منطق صوریِ «استقرائی» و منطق صوریِ «حساب احتمالات» را خارج کند. چون یکی از شقوق دیگرِ تعقّل در باب همین حساب احتمالات و شق دیگرش در باب استقراء خواهد بود. این است که فعلاً گفته می‌شود شما اگر قواعد

۱. برگردان فارسی این مقاله با عنوان «معقولیت»، ترجمهٔ سعید ناجی، در مجلهٔ ارغنون، ش۱۵، پاییز ۱۳۷۸، ص۲۰۵ منتشر شده است (و.).

منطق صوری قیاسی را رعایت کنید، می‌توان گفت که در این جهت و از این حیث متعقّلانه سلوک کرده‌اید و سلوک ذهنی شما یک سلوک ذهنی متعقلانه است. یعنی مثلاً اگر بپذیریم که «اگر الف ب است و ب ج است آنگاه نتیجه می‌شود که الف ج است» در اینجا درواقع ما یکی از قواعد منطق صورت را پذیرفته‌ایم. یعنی پذیرفته‌ایم که «الف ب است به علاوهٔ ب ج است نتیجه می‌دهد الف ج است». این درواقع یکی از قواعد منطقِ صوریِ قیاسی است. این قواعد درواقع همان ضُروب و اَشکالی است که در منطقِ صورتِ قدیم می‌گفتند و امروز بسیار بسیار گسترده‌تر شده است. منتها در باب همین قواعد منطق صورت هم بین کسانی که در منطق ــ و علی‌الخصوص در فلسفهٔ منطق ــ کار می‌کنند اختلاف وجود دارد.

مثلاً کسانی معتقدند که جمله‌های شرطیه، چه شرطیه‌های متّصله و چه شرطیه‌های منفصله، نباید در قواعد منطق گنجانده شوند؛ چون این قبیل جملات اعتبارِ عام ندارند. بنابراین می‌خواهند بگویند ما فقط و فقط باید آن دسته از قواعد منطق صوری قیاسی را قبول داشته باشیم که در آنها همهٔ مقدمات قضایای حَملیّه باشند، و قضیهٔ شرطیهٔ متصله مثل «اگر p آنگاه q»، یا شرطیهٔ منفصله مثل «الف یا ب است یا ج» و امثال ذلک در مقدمات وجود نداشته باشد.

کسانی نیز درست عکس این عمل کرده‌اند و گفته‌اند اصلاً تا قضایای حملیّه به قضایای شرطیه ــ اعم از شرطیهٔ متصله یا منفصله ــ تبدیل نشوند نمی‌توانیم از آنها قیاس‌های همیشه معتبر بسازیم. همین اختلاف در باب قضایای کُلّیه و جزئیه نیز وجود دارد. کسانی گفته‌اند که با هیچ قضیهٔ جزئیه‌ای نمی‌توان یک قاعدهٔ قیاسیِ همیشه معتبر داشت؛ و بنابراین، درواقع قیاساتِ معتبری که داریم قیاساتی هستند که مقدمات‌شان جملگی قضایای کلیه هستند. در مقابل، کسانی گفته‌اند اتفاقاً قضایای کلّیه نباید در قیاسات به‌کار بروند و سورِ همهٔ قضایا **بعض**

است. منتها بعض از ۰٪ تا ۱۰۰٪ نوسان می‌کند و درواقع همهٔ اینها بعض هستند. این عدّه کسانی هستند که معتقدند قضایای کلیه هم قضایای آماری‌اند؛[1] منتها آمارشان ۱۰۰٪ است. ما یک‌وقت می‌گوییم ۷۶٪ از مبتلایان به وبا می‌میرند؛ یک‌وقت می‌گوییم ۸۹٪ از ساکنان آفریقا دارای فلان بیماری پوستی هستند؛ یک‌وقت هم می‌گوییم ۱۰۰٪ از مردان فلان ویژگی را دارند. گفته شده است که این ۱۰۰٪ هم درواقع یک گزارهٔ کلّیه[2] نیست بلکه یک گزارهٔ آماری است. درواقع این دیدگاهی است که می‌گوید همهٔ گزاره‌های کلّیه قابل تبدیل به گزاره‌های آماری هستند، منتها این آمار درواقع بین ۰٪ تا ۱۰۰٪ در نوسان است. البته فعلاً کاری به این بحث نداریم ولی بالاخره در باب اینکه این قواعد منطق صورت فقط راجع به قضایای کلیه شمول داشته باشند یا شاملِ قضایای جزئیه، شرطیه، حملیه، متصله، منفصله ــ چه منفصله‌های عنادیّه و چه اتفاقیّه ــ هم بشوند، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. به همین دلیل است که logisticهای فراوان، یعنی نظام‌های منطقی مختلفی، پدید آمده است، که در بعضی از این نظام‌های منطقی بعضی از قیاساتی که در یک نظام منطقی دیگر معتبر است، معتبر به حساب نمی‌آید؛ و بالعکس، بعضی از قیاساتی که در یک logistic خاص معتبر به حساب می‌آید در یک logistic دیگر معتبر به حساب نمی‌آید.

همین جا نکته‌ای را خدمت دوستان عرض کنم و از آن بگذرم و آن اینکه، در این بحث فعلاً مراد ما از منطق، منطقِ بایایی یا به تعبیری منطقِ وظیفی نیست. مراد ما منطقی نیست که تقریباً در ۲۵ سال اخیر در غرب ابداع شده است. دوستان می‌دانند که تقریباً تا ۲۵ سال پیش، یعنی دقیقاً تا اواسط دههٔ ۷۰، منطقی که در دنیا وجود داشت فقط منطق اَستی‌ها و

1. statistical
2. universal

نیستی‌ها و هستی‌ها بود. یعنی منطقی بود که با آن منطق فقط می‌شد گزاره‌های اِخباری را به یکدیگر پیوند داد و از آنها نتایج جدید گرفت. بنابراین منطق فقط از آنِ گزاره‌های اِخباری بود اعم از حملیه، شرطیه، متصله و منفصله؛ مثل «این مرد فقیه است» و «هر فقیهی فلان است» پس «این مرد فلان است». در این استدلال، هم گزارۀ «این مرد فقیه است» اِخبار است و هم گزارۀ «هر فقیهی فلان است». در دهۀ ۷۰ بود که برای اولین بار منطقی پیش آمد که از آن به منطقِ deontic تعبیر می‌شود، یعنی منطق وظیفی یا به تعبیری منطق بایایی؛ یعنی منطقی که در آن، مقدماتِ قیاس گزاره‌های انشائی هستند. پس در این منطق در مقدماتِ استدلال باید، نباید، شایسته است که، شایسته نیست که، و خلاصه امور deontic، یعنی امورِ مربوط به وظیفه از قبیل **باید کرد**، **نباید کرد**، **خوب**، **بد**، **درست**، **نادرست**، **فضیلت**، **رذیلت**، **وظیفه**، و **مسئولیت** به‌کار رفته است. درواقع اگر دوستان دقت کرده باشند ما یک صورتِ بسیار خامِ این منطق را در مباحث الفاظ اصول فقه داریم؛ آنجا که بحث امر و نهی، اجتماع امر و نهی، و بحث‌هایی از این قبیل وجود دارد، و نیز اینکه امر افادۀ مَرّه یا تکرار می‌کند و افادۀ فور یا تراخی می‌کند، بحث‌هایی است در باب گزاره‌های انشائی نه در باب گزاره‌های اِخباری. به‌هرحال، در تقسیم‌بندی‌ای که در اینجا از آقای کوهن نقل می‌کنم فعلاً منطق deontic اصلاً محل توجه نیست. بلکه ما به منطقِ غیر deontic کار داریم. یعنی منطقی که مربوط به factها است، نه مربوط به valueها و obligationها؛ یعنی مربوط به «ارزش‌ها» و «الزام‌ها و تکلیف‌ها» نیست.

پس اگر استدلال شما استدلالی باشد که طبق قواعد منطقِ صوریِ قیاسی است، آنگاه می‌گوییم شما در این استدلال متعقلانه سلوک کرده‌اید و رفتار ذهنی متعقلانه داشته‌اید.

بررسی تعارض قسم اول عقلانیت با دیـن: قبل از پرداختن بـه بـقیهٔ اقسام، همین‌جا تأملی بکنیم و ببینیم آیا واقعاً ممکن است دین به معنای اول متعقلانه نباشد؟ آیا قابل تصور است که دینی از ادیان یا همهٔ ادیان در مورد خاصی سخنی گفته باشند که به معنای اول مـتعقلانه نـباشد. و آنگاه در مورد آن سخن، شخص بر سر دو راهیِ تدیّن و تعقّل گـیر کـند و بگوید اگر بخواهم متدین باشم دیگر متعقّل نباید باشم و اگر بخواهم متعقّل باشم دیگر متدیّن نـباید بـاشم؟ آیـا واقـعاً قـابل تـصور است کـه دین چنین چیزی گفته باشد؟ یـعنی دیـن سـخنی بگـوید کـه وقـتی ایـن سخن در قالبِ قیاسات منطق صوری ریخته می‌شود اصلاً عیب صوری داشته باشد؟

پاسخ این است که اگرچه استحالهٔ عقلی ندارد ولی ظاهراً تا به حال کسی نگفته است که دین سخنِ غیرمتعقلانهٔ به معنای اول گفته است. مثلاً تا به حال کسی ادعا نکرده است که دین گفته است قبول کنید که «الف ب است»، و قبول کنید که «ب ج است»، اما نپذیرید که «الف ج است»! تا به حال کسی چنین ادعایی دربارهٔ هیچ دینی نکرده است کـه بگـوید فـلان دین سخنی گفته است کـه نـمی‌شود آن را در قـالب‌های مـنطق صـوری ریخت. ظاهراً کسی چنین ادعایی نکرده است. بدین جهت تمهید مقدّمه می‌کنم که بعداً در بحث ارتـباط «ایـمان و تـعقّل» یـا «تـعبّد و تـعقّل» یـا «استدلال و ایمان» ــ یعنی در این ارتباطاتی که با الفاظ و مفاهیم مختلف بیان می‌شود ــ باید به این نکته توجه داشته باشیم.

۲. تبعیت از قضایای تحلیلی

مورد دوم تبعیت از استدلال‌هایی است که صحت آنها فقط و فقط با فهم دقیقِ معنای الفاظِ به‌کاررفته در آن اسـتدلال‌ها امکـان‌پذیر است؛ یـعنی آنچه که کانت ــ با تـعبیری کـمابیش مـبهم ــ بـه آنـها مـی‌گفت قـضایای

تحلیلی. یعنی هر استدلالی که در آن بتوانیم صحتِ استدلال را از راه فهم معنای الفاظِ به‌کاررفته در آن استدلال بفهمیم؛ یعنی به محض اینکه الفاظ به‌کاررفته در استدلال را در بافت زبانیِ خودش کاملاً فهم کردیم، بتوانیم بفهمیم که این استدلال درست است. تبعیت از این‌گونه استدلال‌ها نیز نوعی تعقّل است و از مصادیق تعقّل است. درواقع استدلالی است که برای تصدیق درستیِ استدلال فقط فهم واژه‌های به‌کاررفته در آن استدلال کفایت می‌کند و ما به چیز دیگری حاجت نداریم.

بررسی تعارض قسم دوم عقلانیت با دین: اما در مورد نوع دوم، آیا واقعاً می‌توان گفت که دینی حرفی زده است که انسان با فهم معنای واژه‌هایش می‌فهمد که این حرف غلط است؟ یعنی فقط کافی است که انسان معنای واژه‌ها را بفهمد، آن‌وقت می‌فهمد که این گزارهٔ دین غلط است. آیا ممکن است کسی بگوید که چنین چیزی در دین وجود دارد؟

همین‌جا اولین جایی است که اتفاقاً بحث‌های فراوانی در باب دین پیش کشیده شده و گفته شده که دین گاه سخنانی می‌گوید که ما با فهم معنای واژه‌های به‌کاررفته در این سخنان می‌فهمیم که اصلاً این سخنان غلط است و صدق و صحت ندارد. و به این معنا در همین گام دوم کسانی گفته‌اند که دین و عقل ناسازگارند. این مورد بیشتر کجا وجود دارد؟ دو مورد از این نوع ناسازگاری گفته شده است:

مورد اول: اگر دوستان دقت کرده باشند، در آن قسمتی از کلام و الاهیّات که می‌توان از آن تحت عنوان god-talk تعبیر کرد، یعنی در آن بخشی از الاهیّات که دربارهٔ خدا گفت‌وگو می‌کنیم، این بحث پیش آمده است.[1] آنجا که صحبت از خدا می‌شود بزرگ‌ترین جایی است که این

۱. ○ آیا منظور جایی است که می‌گویند گزاره‌های دینی بی‌معناست و معنا ندارد؟

● نه، درگزاره‌هایی که می‌گویند معنا ندارد، «معناداری» غیر از «کذبِ به محض فهم معنای واژه‌ها» است. درواقع: ساختارهای زبانی ابتداءً تقسیم می‌شوند به ساختارهای

اشکال مطرح شده است. چرا؟ همان‌طور که خود شما بهتر از بنده می‌دانید ــ و الی‌ماشاءالله در این زمینه‌ها در کتاب‌های فلسفهٔ دین و الاهیّات جدید بحث می‌شود ــ دیده‌اید که در مقام اشکال به دین می‌گویند: متدینان، نخست برای اینکه دل ما را گرم کنند و نرم کنند و دل ما را ببَرند می‌گویند «خدا مهربان است». حال ما از **مهربان** چه می‌فهمیم؟ از مهربانی همان مهربانی را می‌فهمیم که پدر و مادر نسبت به بچه و عاشق نسبت به معشوقش دارد. ما این قبیل مهربانی‌ها را می‌فهمیم. مهربانی‌ای را می‌فهمیم که یک دوستِ صمیم نسبت به دوستِ حمیم و صمیمِ خودش دارد. بعد می‌گوییم: آقا! این بچه در حال نَزع از بیماری سرطانَ است و دارد به شدت درد می‌کشد، نعره می‌زند، زمین را چنگ می‌زند و خودش را می‌زند. پدر وقتی بچه‌اش را این‌گونه می‌بیند، چون مهربان است، خودش را به آب و آتش می‌زند، این پزشک و آن پزشک را می‌بیند، پول قرض می‌کند، عمل جراحی می‌کند، این طرف و آن طرف می‌رود، گریه می‌کند، خواهش و التماس می‌کند، از این دکتر از آن پرستار...؛ آن‌وقت خدا در عین اینکه نیاز به هیچ‌یک از اینها هم ندارد برای این بچه هیچ کاری نمی‌کند! پس چگونه این خدا نسبت به این بچه **مهربان** است؟

زبانیِ بی‌معنا و ساختارهای زبانیِ بامعنا. بعد، این ساختارهای زبانیِ بامعنا هستند که یا صادق‌اند یا کاذب. سخن شما درواقع به ساختارهای زبانیِ بی‌معنا ربط پیدا می‌کند. یعنی به اینکه مثلاً کسی بگوید ما ساختار زبانی‌ای در دین داریم که این ساختار زبانی اصلاً معنا ندارد. این دیدگاهی است که پوزیتیویست‌های منطقی داشتند و طبق آن‌دیدگاه می‌گفتند قضایای دینی، قضایای مابعدَالطّبیعی، و حتی قضایای اخلاقی و زیبایی‌شناختی، قضایایی هستند که معنا ندارند.

اما بحث ما فعلاً در آن قِسمی است که گزاره‌ها بامعنا هستند، و این گزاره‌های بامعنا به محض اینکه به معانیِ واژه‌هایشان پی می‌بریم، می‌فهمیم که صادق نیستند بلکه کاذب‌اند. سؤال این است که آیا چنین چیزی در دین وجود دارد؟

در جواب می‌گویند: نه! اینجا به معنای متعارف نیست. البته که خدا مهربان است ولی او که نمی‌تواند جلوی آثار و نتایج طبیعی افعال را بگیرد. خب وقتی که این بچه ــ فرض کنید ــ مادهٔ سرطان‌زا خورده یا پدر و مادر این بچه در دوران بارداری یا قبل یا بعد از آن موادی خورده‌اند، این مواد اکنون در بدن این بچه اثر می‌کند و نتیجهٔ طبیعی اعمالشان است.

بعد کسانی که اشکال می‌کنند می‌گویند: خیلی وقت‌ها هست که دیگر هیچ تقصیری هم معطوف کسی نیست. حالا سرطان این بچه را می‌گویید بابایش فلان کرد و مادرش فلان کرد! اما این بچهٔ بیچاره شب در آغوش مادرش خوابیده بود و شما زمین را چنان تکان دادید که این هوار آمد روی سر این بچه و این بچه دارد این زیر لِه می‌شود، لااقل حالا به دادش برسید!

می‌گویند: نه، ببینید، مهربانی خدا به این معنا نیست. خلاصه اینکه این سؤال و جواب یک وقت به جایی می‌رسد که مشخص نمی‌شود بالاخره از این **مهربانی** چه چیزی باقی ماند. آن‌چیزی که اول دل ما را می‌بُرد آن مهربانی‌ای بود با تمام آن جزئیات و تفاصیلی که مهربانی در مورد پدر و مادر نسبت به بچه و عاشق نسبت به معشوق و امثال ذلک دارد؛ اما حالا می‌بینیم اصلاً از محتوا تهی شد. لذا می‌گویند به این نتیجه می‌رسیم که اگر **مهربانی** بخواهد معنای خودش را حفظ کند و آن را به معنای خودش بگیریم دیگر باید این گزاره را کاذب بدانیم ــ البته توجه دارید داریم نقلِ کُفر می‌کنیم؛ چون در مقام بیان اشکال هستیم. اما اگر بخواهیم این گزاره صدقش را حفظ کند آن‌وقت آن واژه اصلاً معنایش را از دست می‌دهد، و به وادی‌ای بدتر از این می‌افتیم، که اصلاً این‌گزاره‌ها می‌شوند گزاره‌های بی‌معنا. ولی حقیقتاً **مهربانی** معنا دارد؛ عدالت معنا دارد. پس گفته‌اند اگر آن معنا از مهربانی مراد است نتیجه این است که این

گزاره کاذب است و اگر هم آن معنا مراد نیست نتیجه این است که ما این گزاره را گزارهٔ بی‌معنا می‌دانیم.

اگر بخواهید از این مشکل تَفَصّیِ پیدا کنید باید چه کنید؟ نمی‌توانید فوراً بگویید «خب، بی‌معنا باشد!». چون اگر گفتید بی‌معناست که اصلاً صدق هم به طریق اولیٰ از دست می‌رود، پس باید کاری کنید که بامعنا بودن را حفظ کنید ولی به صرفِ تصورِ معنای واژه، گزارهٔ شما کاذب در نیاید. باید به مهربان معنای جدید ببخشید و بگویید در اینجا که می‌گوییم «خدا مهربان است»، مهربان معنای جدیدی دارد، و آن معنای جدید معنایی باشد که گزارهٔ شما با آن معنا صدق خودش را حفظ کند و به گزارهٔ کاذب تبدیل نشود. ضمناً توجه داشته باشید که آن معنای جدید باید معنایی باشد که آن بار ارزشیِ مثبت را داشته باشد وگرنه اگر مهربان را به «قَسِیُّ القَلبِ به تمام معنا» معنا کردید، آنگاه «خدا مهربان است» به همان صورتی که وصف کردیم صادق است، اما قَسیُّ القلب که دیگر بار عاطفی مثبت ندارد! در این صورت دیگر نمی‌توانید از این صفت آن استفاده‌ای را بکنید که در دین از آن می‌شود. به تعبیر دیگر، باید کاری کنید که معنای جدیدی به لغت مهربان ببخشید که با این معنای جدید، اولاً، گزاره کاذب نشود یعنی صادق باشد، ثانیاً مطابقت با واقع‌اش فقط و فقط به این طریق حاصل نشود که شما صفتِ بسیار خشنی را به خدا نسبت داده‌اید. یعنی باید یک صفتِ مُلائِم با طبع ما باشد. وگرنه می‌توانید هر صفتی را به نقیض یا به ضدّ خودش تبدیل کنید و در نتیجه ممکن است که گزارهٔ شما از نو صدق به دست بیاورد، اما آن‌گزاره به چه قیمتی صدق به دست آورد؟ به قیمت اینکه دیگر انسان آن دلبستگیِ سابق را به مُفاد آن گزاره ندارد. در مثال مذکور، کسی که به معنای مهربانی اشکال می‌کند، وقتی می‌گوید «خدا، العیاذ بالله، قسیّ‌القلب است» هیچ‌چیزی نمی‌بیند که این معنا را تأیید نکند؛ پس صدق آن به‌خوبی سر جایش باقی است. اما خدای

قسیّ‌القلب را که انسان نمی‌پرستد. با خدای قسیّ‌القلب که انسان راز و نیاز نمی‌کند. انسان با او دعا ندارد، مناجات ندارد، به او عشق نمی‌ورزد، چنین خدایی پرستیدنی نیست. بنابراین، آن معنای جدید باید بار عاطفی مثبت نیز داشته باشد. پس یکی از موارد تعارض در باب god-talk است.

مورد دوم: یکی از موارد دیگری که گفته‌اند انسان به محض اینکه معنای واژه‌های آن گزاره‌ها را بفهمد، می‌فهمد که آن گزاره‌ها کاذب‌اند، در جایی است که مربوط به زندگی پس از مرگ است. در اینجا نیز در بسیاری از موارد کسانی ادعا کرده‌اند که سخنان دین عقلانی نیست و به صرف دانستنِ معنای واژه‌ها، کذب آن دعاوی معلوم می‌شود. مثلاً ما می‌گوییم «زید پس از مرگِ تَن زنده خواهد ماند»، که ادعایی فرجام‌شناختی و مربوط به آخرت[1] است. ولی بعد می‌گوییم: بدنِ این زید که خاک می‌شود و می‌پوسد. می‌گویند: خب حالا اشکال ندارد! زیدِ بی‌بدن هم زید است. بعد می‌گوییم: خب می‌دانید اگر بدن از دست برود حافظه هم دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چون حافظه اتکا بر اعصاب حافظه دارد. بینایی هم دیگر وجود ندارد، چشایی هم وجود ندارد، ذائقه و لامسه و شامّه هم وجود ندارد. اینها همه در مغز در سلول‌های خاصی جا دارند و اگر اینها از دست بروند لااقل آلتِ دیدن و شنیدن و حافظه و غیره از دست می‌رود. می‌گویند: اشکال ندارد! بعد می‌گوییم: می‌دانید که دوست داشتن و مهر ورزیدن و از آن طرف، دشمنی داشتن و غیره هم توقف بر بدن دارد؛ اگر بدن از دست برود اینها هم دیگر در کار نیست؟ می‌گویند: باز هم اشکال ندارد!

رفته‌رفته نمی‌فهمیم این زیدی که می‌گفتند پس از مرگِ تن زنده خواهد ماند کدام زید است؟! آخر **زید** معنای خاصی داشت؛ یا به عبارت

1. eschatological

دیگر **زنده ماندن** معنای خاصی داشت. ما دیگر این را نمی‌توانیم تصور کنیم. اگر نمی‌توانیم تصور کنیم، فوراً می‌گوییم پس این جمله دیگر معنایش را از دست داده است. اگر هم معنایش را منحفظ نگه داریم گفته می‌شود که این گزاره دیگر صادق نیست.

دوستان توجه کنند که این موارد فعلاً به هیچ‌وجه به معنای ناسازگاری دو گزارهٔ دینی و مذهبی با یکدیگر نیست. آن بحثِ دیگری است. ما فعلاً می‌خواهیم بگوییم که خودِ یک گزاره با صِرف تصور دقیقی که از معنای واژه‌های مستعمَل در آن داشته باشیم، به نظر می‌رسد که کاذب از آب در می‌آید. دیگر نمی‌توان گفت «**زید** پس از مرگ تن زنده خواهد ماند». انصافاً ما زیدیّت **زید** را به وجودِ آن چیزها می‌دانستیم، و اینجاست که همان بحثِ هُوهُویّتِ شخصی[1] مطرح می‌شود. و اینکه مگر هوهویّت شخصی به چه چیزی است؟ یعنی زیدبودنِ زید به چیست؟ یعنی شما که الآن به بنده می‌گویید ملکیان، باید معلوم کنید که ملکیان‌بودنِ ملکیان به چه چیزی است. این چیز باید منحفظ بماند تا بتوانید بگویید **ملکیان** بعد از مرگِ تن زنده ماند. والّا باید گفت که مرگِ تن عارضِ ملکیان شد و موجود دیگری نیز بلافاصله بعد از مرگ تنِ ملکیان به وجود خودش آغازید! ولی ما که چنین چیزی نمی‌خواهیم بگوییم. می‌خواهیم بگوییم او درواقع **ملکیان** بود. پس اگر بخواهیم بگوییم او **ملکیان** بود، نخست باید بفهمیم که ملکیان‌بودنِ ملکیان و زیدبودنِ زید و زهره‌بودن زهره به چه چیزی است؟ به نظر می‌رسد که ــ به گفتهٔ جان لاک ــ بدن در زهره‌بودنِ زهره مؤثر است. آیا بدن در زهره‌بودنِ زهره مؤثر نیست؟ ظاهراً مؤثر است. چه کسی حاضر است ملتزم شود به اینکه بدن مؤثر نیست؟ اگر کسی خواست به این سخن ملتزم شود، هیچ اشکالی ندارد!

1. personal identity

کسی به نام زهره خانم را به عقد ازدواجش در می‌آوریم، شب زَفاف هم غلامعلی‌نامی را وارد حِجله می‌کنیم! و می‌گوییم بدن که تأثیری در زهره‌بودنِ زهره ندارد! به چنین چیزی که نمی‌توان ملتزم شد. چون بدن در زهره‌بودن زهره تأثیر دارد. این یک اشکال.

از این گذشته، زهره‌بودن زهره به محفوظات هم هست. محفوظات هم اگر از دست برود زهره‌بودن زهره از دست رفته است. بحث‌های مفصلی در این‌باب شده است و بنده نیز چند ترم از جمله ترم قبل برای گروه فلسفهٔ تطبیقی این بحث را داشتم. پس ظاهراً نمی‌توان چنین چیزی گفت. آن‌وقت شما می‌گویید: این زهره رفت در خاک و پوسید، اینکه هیچ! این بدن که رفت، محفوظات هم که رفت، حواسّ پنج‌گانه هم که همه رفتند، بعضی از حواس باطنی مثل حسّ گرسنگی هم که مُحرَز است می‌رود[1] ــ چون تا معده نباشد که حسّ گرسنگی عارض نمی‌شود ــ آن‌وقت باز هم می‌گویید زهره پس از مرگِ تنش زنده خواهد ماند؟! نخیر! من همین که معنای زهره را می‌فهمم و می‌فهمم که زهره یعنی چه، می‌فهمم که او بعد از مرگِ تن زنده نخواهد بود.

○ اگر زهره زنده نیست، پس زهره‌ای که ما او را پس از مرگش در خواب می‌بینیم کیست؟

● بله اتفاقاً همین مطلب را در ترم قبل بحث کردم و گفتم یکی از ادلّه‌ای که مُثبِتانِ زندگی پس از مرگ می‌آورند خواب‌هایی است که خویشان، نزدیکان، بستگان، دوستان و همکارانِ یک انسان، پس از مرگ او می‌بینند و می‌گویند: ببینید پس او زنده است! حتی نه تنها خواب ساده می‌بینند بلکه در خواب شخصِ مُتَوفّیٰ را می‌بینند که به آنها می‌گوید: بابا جان! چرا

۱. دقت کنید که در مورد حواس باطنی گفتم «بعضی» اما در مورد حواس ظاهری گفتم «همه» می‌رود.

شما چند روز است دنبال وصیت‌نامهٔ من می‌گردید؟ من وصیت‌نامه‌ام را میان جلد سوم بِحارُالأنوار چاپ اسلامیه، گوشهٔ طبقهٔ سومِ کتابخانه‌ام گذاشته‌ام. می‌روند باز می‌کنند می‌بینند که وصیت‌نامه‌اش آنجاست! درواقع دیده‌اید که بسیاری از متکلمان و الاهی‌دانان ما این موارد را یکی از ادلهٔ بقای نفس گرفته‌اند. می‌گویند خب ببینید، زید به خواب بچه‌اش آمد و گفت: وصیت‌نامهٔ من فلان‌جاست، یا من به پسرعمویت ۲۵ تومان بدهکارم، برو فوری بپرداز که از زیر دین او بیرون بیایم. هیچ‌کس هم خبر نداشت که زید ۲۵ تومان به پسرعمویش بدهکار است. رفتند و معلوم شد که درست است. آن‌وقت می‌گویند خب ببینید، زید بود که به خواب پسرش آمد و علامت زنده بودن و حیاتش هم این است که به خواب او آمد و اطلاعاتی را به شما داد که این اطلاعات را غیر از او کسی نداشت.

من همان جا این نکته را در جواب عرض کردم که اگر فقط و فقط لُبّ این استدلال را بخواهید ببینید این است که «صورتی که X در خواب می‌بیند و به‌نظرِ X شبیه‌ترین صورت به صورتِ Y است، مساوی است با Y». این لبّ استدلالِ آنهاست. حال آیا چنین معادله‌ای را هیچ اَحَدی ــ بلکه هیچ اُحُدی! ــ گفته است؟! وقتی دقت می‌کنیم می‌بینیم مثلاً من که فرزند آن متوفیٰ هستم، آن X هستم و صورتی را در خواب دیده‌ام که به نظر منِ خواب‌بیننده (چرا می‌گویم «به نظر من» چون شماها که از خواب من خبر ندارید، پس می‌گویم به نظر خودم) این صورت اشبَهُ الصُّوَر به صورتِ پدر مرحومم است. پس می‌گویند «صورتی که X در خواب می‌بیند و به نظر او شبیه‌ترین صورت به صورت Y است، مساوی است با Y». مگر نه اینکه لُبّ این استدلال این است! آخر چگونه می‌شود از این طرفِ این معادله نَقْب زد و به آن طرفِ معادله رسید؟! با چه تمهیدی می‌شود نقب زد؟ گرچه استدلالِ آنها همین است.

هرگاه من وارد این بحث‌ها می‌شوم این گفتهٔ بسیار حکیمانهٔ آقای بارْتْلی تِری[1] به یادم می‌آید. این آقا از شاگردانِ تا حدّی برگشتهٔ پوپِر است. البته از شاگردان مبرّز پوپر است و بعد هم تا حدّی از پوپر عدول کرد و برگشت و بر پوپر نقد نوشت. ایشان کتاب کوچک بسیار جالبی دارد به نام اخلاق و دین[2] که یکی از دانشجویانِ همین مرکز ــ تربیت مدرس قم ــ سال‌ها پیش آن را به عنوان رسالهٔ فوق لیسانس‌اش به فارسی ترجمه کرد.[3] آقای بارتلی تری در اواخر این کتاب مطلب بسیار جالبی می‌گوید. او می‌گوید: چیزی که در طول عمرم بسیار موجب شگفتی‌ام شده و از آن متعجبم این است که می‌بینم انسان‌هایی ــ یا به تعبیر او مغزِ متفکرها ــ که در فلسفه مو را از ماست می‌کشند ــ یا به تعبیر او سر متّه را روی خشخاش می‌گذارند و می‌خواهند خشخاش را هم با مته تکه‌پاره کنند ــ وقتی وارد الاهیّات می‌شوند خُزَعبَلانه‌ترین استدلالات را قبول می‌کنند! آقای بارتلی می‌گوید تعجب من از این است که چه می‌شود که کسی در فلسفه آن‌قدر دقیق باشد ولی در الاهیّات این‌قدر سهل‌گیر!

من خودم به یاد فیلسوفان خودمان می‌افتم؛ این فیلسوفان ما ــ اگر دقت کرده باشید ــ در بحث‌های وجود و ماهیت و احکام ماهیت و جَعل و قُوّه و فِعل و حرکت و سکون و جوهر و عَرَض، می‌بینید که مو را از ماست می‌کشند! مثلاً می‌گویند «در اینجا این ذاتی، ذاتیِ باب ایساغوجی بود، نه ذاتیِ باب برهان» و امثال ذلک؛ خلاصه از این دقت‌ها زیاد دارند. آن‌وقت می‌بینید همین فیلسوفان وقتی مباحث الاهیّاتی پیش می‌آید، مثلاً دلیلی که می‌خواهند برای زندگیِ پس از مرگ بیاورند این چیزی می‌شود که گفتم. من واقعاً تعجب می‌کنم. البته تا حدی هم به نظر می‌رسد که

---

1. W. W. Bartley III

2. *Morality and Religion*

۳. ر.ک: گزارشی از کتاب اخلاق و دین، زهرا خزاعی، مجلهٔ نقد و نظر، ش۱۳ و ۱۴، ص۵۲۴ـ۵۳۱ (و.).

طبیعی باشد. آخر عزیز من! تو که در فلسفهٔ مابعدَالطبیعه این‌قدر دقیق هستی، چطور در الاهیّات به این سرعت و به همین سادگی حرف‌ها را قبول می‌کنی و می‌گویی: بله آقا! برهان اثبات شد و ثَبَتَ المطلوب! حال چه در نبوّت عامه، چه در نبوّت خاصه، چه در معاد و چه در ابواب دیگر.

این استدلالی هم که دوستمان گفتند و به آن اشاره کردند از این قبیل است و به نظر من این معادله به هیچ دلیلی صحیح نیست؛ این طرف معادله چه ربطی به آن طرف معادله دارد؟!

○ یک فرد با اینکه در طول زندگی‌اش این همه تغییرات جسمی پیدا می‌کند، نزد ما هنوز همان فرد سابق محسوب می‌شود. مثلاً یک شخص با اینکه اول جثهٔ کوچکی دارد و بعدها ۸۰ـ۷۰ کیلو وزن پیدا می‌کند، اما هنوز هم می‌گویند این شخص همان شخص قبلی است. یا مثلاً دستش که قطع می‌شود یا پایش که در تصادفی از دست می‌رود، باز هم هنوز ما او را همان فرد سابق می‌دانیم. آن‌وقت چطور می‌توان گفت که بدن در هویّتِ شخصی تأثیر دارد؟

● در جواب فرمایش شما سه مطلب را عرض می‌کنم:

۱. بحث «وحدت هویّت یا وحدت شخصیت از لحاظ وجودشناختی» با «وحدت شخصیت یا وحدت هویّت از لحاظ معرفت‌شناختی» متفاوت است. اینها دو بحث مجزا است و باید آنها را از یکدیگر تفکیک کرد. به چه معنا؟ به این معنا که یک‌وقت بحث بر سر این است که «تا چه زمانی الف همچنان الف است و بر الف بودنِ خودش باقی است؟» و یک‌وقت بحث بر سر این است که «تا چه زمانی ما الف را همچنان الف می‌دانیم و الف تلقی می‌کنیم؟» بحث اول که «تا چه زمانی الف بر الف بودنِ خودش باقی است، یعنی حسن بر حسن بودنِ خودش و زهرا بر زهرا بودنِ خودش باقی است؟» بحث وجودشناختیِ شخصیت و هویّت است. این یک بحث مستقل است. اما یک بحث هم این است که «ما تا چه

زمـانی الف را الف مـی‌دانـیم؛ یـعنی حسـن را حسـن و زهـرا را زهـرا مـی‌دانـیم؟». بـه ایـن دومـی مـی‌گویند مـلاک مـعرفت‌شناختیِ وحـدت شخصیت یا وحدت هویّت.

شما اول این تفکیک را در نظر بگیرید. اگـر ایـن تـفکیک را در نـظر بگیریم اولین نکته‌ای که می‌خواستم عرض کنم این است که آنچه شـما می‌گفتید ــ اگر هم درست باشد ــ به بـحث مـعرفت‌شناختی ربـط پـیدا می‌کند نه به بحث وجودشناختی. ایـنکه «وقـتی زیـد پـایش را از دست می‌دهد ما او را همچنان زید مـی‌دانـیم، ولی او را زیـدِ پـا از دست داده می‌دانیم»، بحث ملاک مـعرفت‌شناختیِ وحـدت شـخصیت یـا وحـدت هویّت است. اما این بحث غیر از این است که «آیا وقتی حسن پایش را از دست می‌دهد واقعاً هم حسن **هست**؟ یا نه، فقط ما او را حسن می‌دانیم؟» یعنی فرض کنیم که ما او را حسن می‌دانیم، اما واقعاً هم او حسن **هست** یا نه؟ این دومی را دیگر نمی‌توان از اولی نتیجه گرفت؛ ممکن است کسی بگوید هنوز حسن هست و ما هم او را حسن می‌دانـیم، و مـمکن است کسی از آن طرف بگوید که او دیگـر حسـن نـیست ولی مـا او را حسـن مـی‌دانـیم. بـه تـعبیر دیگـر، مـی‌خواهـم بگـویم از هـوهویّتِ بـه حَسَبِ معرفت‌شناختی نمی‌توان به هوهویّتِ به حَسَبِ وجودشناختی نقْب زد. به تعبیر قدما ــ البته تعبیر قدما دقیقاً چیزی را که من می‌گویم نمی‌رساند ــ مقام اثبات و مقام ثُبوت دو چیز است؛ اینکه در مقام ثبوت «تا چه زمانی حسن همچنان حسن است؟» یک داستان است؛ و اینکه در مقام اثبات «ما تا چه زمانی حسن را همچنان حسن می‌دانیم؟» داسـتان دیگـری است. نقب زدن از اولی به دومی مُجاز نیست. آن چیزی است برای خودش و این هم چیزی است برای خودش.

مثال بسیار ساده برای شما بزنم؛ به لحاظ ریاضی یقین بدانید که رنگ این دیوار صبح تا به حال تغییر کرده است. یعنی امکان ندارد که ده ساعت

نور بر این دیوار بتابد و هیچ تأثیری بر رنگ آن نگذارد. اما ما ممکن است تا بیست سال دیگر هم این دیوار را همچنان سفید بدانیم. اینکه ما تا بیست سال دیگر هم می‌گوییم «این رنگ سفید، همان سفیدِ ده سال قبل است» غیر از این است که بگوییم واقعاً هم به لحاظ دِقّی این رنگ همچنان همان رنگ سابق است. در مقام ثبوت دگرگونی‌هایی صورت می‌گیرد، ولی این دگرگونی‌ها فوراً به مقام اثبات سرایت نمی‌کند. به دلیل اینکه حواسّ و قوای ادراکی ما آن ظرافتی را ندارند که بتوانند هر اِپسیلون تغییری را در عالمِ واقع گزارش کنند.

۲. نکتهٔ دومی که می‌خواستم در مقابل فرمایش شما عرض کنم این است که اینکه «زید به زیدبودنِ خودش باقی می‌ماند ولو پایش را از دست بدهد» باز متفاوت است با اینکه «آیا از دست دادن پا در منش و شخصیت زید تأثیر می‌گذارد یا نمی‌گذارد». این هم مطلب دومی است که غیر از مطلب اول است. یعنی چه؟ یعنی من ممکن است یک کلیه‌ام را، نیمی از کبدم را، و چشمم را هم از دست بدهم اما همچنان بگویید «**ملکیان** است که چشمش را از دست داده است». بنابراین هنوز هم برای من هوهویتِ شخصی قائل‌اید. اما در عین حال ممکن است وقتی که من کلیه داشتم با حالا که یک کلیه‌ام را از دست داده‌ام فرق کرده باشم؛ یعنی به محض اینکه «از دست دادن کلیه» به آستانهٔ آگاهیِ من برسد ــ یا حتی وقتی هنوز به آستانهٔ آگاهی من نرسیده ــ بعضی از خُلق و خوهای مرا عوض کند؛ مثلاً بعضی از ویژگی‌های مَنِشی من عوض شود، حال چه به آستانهٔ آگاهی من رسیده باشد و چه نرسیده باشد. «به آستانهٔ آگاهی نرسیده» را برای وقتی می‌گویم که امور فیزیولوژیک بر روی خُلق و خوی انسان اثر بگذارد. مثلاً وقتی کبد یا کلیه خوب کار نکنند یا یکی از کلیه‌ها از دست برود، آثار فیزیولوژیکی بر بدن من می‌گذارد که این آثار بر روی خلق و خو اثر می‌گذارند. حتی اگر خودم هم خبر نداشته باشم اثر

خودشان را می‌گذارند. این برای وقتی بود که می‌گفتم به آستانهٔ آگاهیِ من نرسیده باشد. اما «به آستانهٔ آگاهی رسیده» را برای مواردی می‌گوییم که وقتی انسان باخبر می‌شود که یک عضوش را از دست داده است، از صِرف اینکه باخبر می‌شود ممکن است روی بعضی از خلق و خوها، رفتارها، گرایش‌ها، گریزش‌ها، احساسات، و عواطفش اثر بگذارد. حال چه از آن مقوله باشد و چه از این مقوله، باز هم ممکن است با حفظ ملکیان بودنِ من این تغییر صورت بگیرد. یعنی این‌طور نیست که به محض اینکه تغییری در شخصیتِ من صورت گرفت، حتماً من از ملکیان بودن بیفتم. بنابراین، نکتهٔ دوم این است که «تأثیر از دست رفتن یک عضو و تأثیر تغییرات فیزیولوژیک بر اخلاق، احساسات و عواطف، رفتار، اراده‌ها، و نیازها و خواست‌های ما» یک چیز است، و اینکه «بعد از این تأثیر و تأثّر باز هم ما همان انسان سابق بمانیم» مطلب دیگری است. شما مسلّماً بسیاری از خُلق و خوهایتان نسبت به دوران کودکی‌تان تغییر کرده است. اما این باعث نشده که شما از «همان شخصِ خاص بودن» بیافتید. نکته اینجاست که بحث من در باب تأثیر بر روی شخصیت نیز بود. یعنی چیزهایی بر روی شخصیتم اثر می‌گذارد که ولو هنوز هم من همان زیدِ سابق‌ام ولی زیدی هستم که قبلاً حسود نبودم و الآن حسودم، قبلاً زودخشم نبودم و الآن زودخشم‌ام، قبلاً برای مال جمع کردن حریص نبودم و الآن حرص دارم، با اینکه هنوز هم همان زیدم.

۳. نکتهٔ سوم این است که شما باز بین **فهم عرفی**[1] و **علم** تفکیک نکرده‌اید. آنچه شما به آن استناد می‌کردید همه‌اش فهم عرفی است. بنده نیز قبول دارم که فهم عرفی سخن شما را تأیید می‌کند؛ اما فهم عرفی یک داستان است و علم داستان دیگری است. من در جای دیگری بحث

1. common sense

کرده‌ام که علم و فلسفه در چه مواردی از فهم عرف فاصله می‌گیرند. ممکن است در اینجا هم به مناسبتی عرض کنم که در تاریخِ فکر و فرهنگ بشری رشته‌های دانشی،[1] بسیاری از اوقات از فهم عرف فاصله گرفته‌اند. بنابراین با استناد به فهم عرف نمی‌توان نکته‌ای را در علم ثابت کرد ــ **علم** به معنای اعم محل بحث است و فقط علمِ تجربی مراد نیست. در هر علمی، با صِرف توسل و تمسّک به فهمِ عرف، نمی‌توان چیزی را ثابت‌شده تلقی کرد.

چیزی که شما می‌گویید گزارشی بود از «فهم عرف»، و بنده نیز قبول دارم که گزارش شما از فهم عرف گزارش صادقانه‌ای بود. اما «فهم عرف این حکم را می‌کند» یک داستان است و اینکه «علم مجبور است این گفتهٔ فهم عرف را بپذیرد» داستان دیگری است.

به‌هرحال این بحث‌های آخرت‌شناسی[2] هم یکی از زمینه‌هایی است که کسانی ادعا کرده‌اند که گزاره‌هایی در دین گفته شده است که وقتی انسان معنای این گزاره‌ها را فهم می‌کند می‌بیند که صادق نیستند.

۳. تبعیت از استدلال‌های ریاضی

قسم سوم عقلانیت، یعنی تعقّل به معنای سوم، عبارت است از تبعیت از استدلال‌های ریاضی. اگر در سخن شما از استدلال‌های ریاضی تبعیت شده باشد آنگاه شما به این معنا نیز متعقّل‌اید. مثلاً اگر کسی بگوید عددی به نام X داریم که این عدد از ۱۷ بزرگ‌تر است و ثانیاً عدد اول است، شما فوراً می‌دانید که این عدد نه تنها از ۱۷ که از ۱۸ هم بزرگ‌تر است. این دیگر طبق قوانین منطقِ صورت نیست. طبق عقلانیتِ دوم هم نیست، یعنی آنجا که انسان از معنای واژه‌ها صدق را می‌فهمید؛ در اینجا

---

۱. discipline؛ اعم از دانش‌های تجربی، ریاضی، عقلی و فلسفی، و تاریخی.

2. eschatological

اصلاً نمی‌توان از این راه صدق را فهمید، ولی ما درواقع این مطلب را در ریاضیات می‌دانیم که اگر عددی عدد اول بود مسلّماً عددِ بعد از آن، عدد اول نمی‌تواند باشد. چرا؟ چون اگر X عدد اول باشد حتماً باید فرد باشد. اما عدد بعد از ۱۷ زوج است و آن عدد بعدی که زوج شد دیگر عدد اول نیست. پس اگر عددی داریم که از ۱۷ بزرگ‌تر است و در عین حال عدد اول است، این عدد حتماً از ۱۸ هم بزرگ‌تر است. درواقع ما با یک سلسله مقدمات ریاضی به این نتیجه رسیده‌ایم. درواقع اگر سخن ما از این مقوله باشد، می‌توان گفت که سخن ما سخنی است که ما در آن مشیِ متعقّلانه کرده‌ایم و از تعقّل عدول نکرده‌ایم.

در همین جا نکته‌ای حاشیه‌ای را عرض کنم. دوستان بهتر از من می‌دانند که اگر در میان جمیعِ علوم و معارف بشری بتوان گفت که علمِ یقینی‌ای وجود دارد، درواقعِ ریاضیات و قواعد منطق صورت است. یقین[1] به معنای دقیق کلمه در این دو جا وجود دارد.

البته در سال ۱۹۹۱ آقای موریس کلاین[2] ریاضی‌دان شهیر آمریکایی کتابی نوشت با نام *Mathematics: Loss of Certainty* [ریاضیّات: فقدان قطعیّت] و در آن ثابت کرد که در ریاضیات نیز قطعیت وجود ندارد؛ منتها این مطلب دلیل بر عقلانی نبودن سلوک ریاضی نیست.

بررسی تعارض قسم سوم عقلانیت با دین: حال آیا می‌توان گفت که در دین سخنانی هست که با این معنای سومِ عقلانیت سازگار نیست؟ **اگر** قبول کنیم که فیزیک شاخه‌ای از ریاضیات است مواردی از این نوع تعارض ایمان و تعقّل در بعضی از قضایای دینی وجود دارد.[3] مثلاً گفته‌اند

---

1. certainty

2. Morris Kline

۳. اینکه گفتم «**اگر** قبول کنیم...» به این جهت است که این نکته در بین فیلسوفان علم محل بحث و اختلاف است. برخی از آنها فیزیک را «ریاضیاتِ مادّه» می‌دانند؛ گرچه این رأی مورد وفاق همهٔ آنها نیست.

در جنگی که یوشع با مخالفانش داشت، خدا گفت که خورشید آن‌قدر بماند تا یوشع بر مخالفانش پیروز شود. چون شب جنگ تمام می‌شد. همین مطلب ممکن است در مورد ردُّالشّمس، شقُّالقمر یا دَحوُالارض گفته شود.

۴. تبعیت از قواعد حساب احتمالات

قسم چهارم از عقلانیت، تبعیت از قواعد حساب احتمالات است. حساب احتمالات نه علمی است یکسره انتزاعی مثل ریاضیات، و نه علمی است یکسره انضمامی مثل شیمی؛ بلکه ترکیبی است از مباحث انضمامی و انتزاعی. قواعد حساب احتمالات برای مجموعه‌ها هستند و استفادهٔ از آنها در افراد درست نیست. یعنی این قواعد را به افراد مجموعه‌ها نمی‌توان تسرّی داد و این تسری دادن یکی از انواع مغالطه است.

بررسی تعارض قسم چهارم عقلانیت با دین: حال آیا قابل تصوّر است که بگوییم در دین، از این قسم چهارم عدول شده است؟ یعنی دین چیزی گفته است که با حساب احتمالات جور درنمی‌آید؟ در این‌باره باید فکر کرد، اما نقداً موردی برای این امر پیدا نشده است.

۵. تبعیت از استقراء

قسم پنجم عقلانیت، تبعیت از تعمیمات تجربیِ ناشی از استقراء است. یعنی از این تعمیمات نباید عدول کنیم. البته در تجربیّاتْ قطعیّتِ ریاضی-منطقی وجود ندارد ولی قطعیتِ objective وجود دارد. چون قطعیت[1] سه گونه است:

۱. logical-mathematical (ریاضی-منطقی): در این مورد، جهت قضایا ضرورت است.

---

۱. certainty.

۲. objective: در این مورد، جهت قضایا امکان است.
۳. subjective: این نوع از قطعیت فردی است. مثل وقتی که کسی رگ خواب کسی را بشناسد.

○ فرقِ اوّلی (logical-mathematical) با دومی (objective) چیست؟

● درواقع قضایایی که در قسم اول هستند قضایایی ضروریّه‌اند. اما قسم دوم از قضایای امکانیه هستند. یعنی جهت قضایا، یا به تعبیری مادّهٔ قضایا، در نوع اول ضرورت است و بالضروره‌اند. اما نوع دوم هنوز ضرورت نیست و مادّه‌شان امکان است.

○ پس قطعیت‌شان روان‌شناختی است؟

● نه، روان‌شناختی نیست، بلکه objective است. چون اگر قطعیت‌شان روان‌شناختی باشد، این قضایا فردی می‌شوند. با اینکه در این‌گونه از قضایا، نوعِ ما انسان‌ها این قطعیت را داریم و بنابراین به این معنا objective است. حتی اگر از تعبیر objective هم بخواهیم عدول کنیم دیگر لااقل باید بگوییم intersubjective است. یعنی همهٔ ما بَینَ‌الاذهان این قضایا را داریم. لذا این نوع دوم با قطعیّت subjective یا روان‌شناختی، که در آن یقین فقط اختصاص به من دارد و شما آن را ندارید یا شما دارید و من ندارم، متفاوت است.

○ ویژگی خاصِ قطعیتِ objective چیست؟

● ویژگی خاصش این است که در عین اینکه قضیه‌ای که حاکی از این قطعیتِ objective است قضیه‌ای است با جهت و مادّهٔ امکانی، اما باز هم کسی احتمال خِلافش را نمی‌دهد.

به‌هرحال تعمیماتِ ناشی از استقراء، قطعیّتِ objective دارند. مثلاً «آتش بدن را می‌سوزاند» یک تعمیم تجربیِ ناشی از استقراء است و طبق

عقلانیّت نوع پنجم باید آن را پذیرفت. لذا قبول اینکه آتش در یک مورد کسی را نسوزانده است در برابر هزاران هزار موردی که سوزانده است، خلاف این نوع عقلانیت است.

ممکن است کسی بگوید می‌توان قانون کلّی‌تری آورد که هم تعمیم تجربیِ حاصل از استقراء را شامل شود و هم آن موارد نقض و استثنائی را که در دین برای آن تعمیم ذکر شده است. درواقع می‌توان قانونی آورد که، مثلاً، هم سوزاندن آتش و هم نسوزاندن آتش را تبیین کند و پوشش دهد. در این صورت دیگر تعارضی بین این قسم از عقلانیّت و گزاره‌های دینیِ نقیض آن نخواهیم داشت. ولی در جواب می‌گوییم، با «می‌شود» که کار علم پیش نمی‌رود. ما که نمی‌توانیم قوانین علمی فعلی را ــ که همان تعمیمات تجربیِ حاصل از استقراء هستند ــ تعطیل کنیم به هوای اینکه «می‌شود» چنان قانون کلّی‌ای آورد. چرا؟ چون بدون قانون که نمی‌توانیم زندگی کنیم پس چه می‌کنیم؟ می‌گوییم، اگر بتوان قانون بدیلی به جای آن قانون آورد که هم موارد قانون قبلی را پوشش دهد و هم این چند مورد نقض را پوشش دهد، بدون شک آن قانون قبلی را از علم جارو می‌کنیم و این قانون جدید را به جای آن می‌نشانیم. اما اگر چنین قانونی پیدا نشد فعلاً تا وقتی که قانونی پیدا شود که هم بتواند شمول آن قانون اول را داشته باشد و هم این چند مورد نقضِ قانون اول را پوشش دهد، این قانونِ اول را نگه می‌داریم؛ فقط موارد استثنای آن را در ذیلش ذکر می‌کنیم. اما این قانون ــ به تعبیر خود پوپر ــ یک امرِ ad hoc است؛ یعنی علی‌العجاله/استعجالاً این کار را می‌کنیم. می‌گوییم استعجالاً ما هنوز قانون کلی‌تری نداریم که مزایای آن قانون کلّیِ قبلی را داشته باشد و نقائص‌اش را هم نداشته باشد. لذا به صورت ad hoc یعنی استعجالی آن قانون را قبول می‌کنیم. بعد هم ذیلش می‌گوییم «البته این قانون سه تا استثناء هم دارد». ولی اگر روزی قانونی پیدا کردیم که هم قانون فعلی را

پوشش داد و هم این سه مورد نقض را ــ و این سه موردْ دیگر برای قانون دوم «نقض» نبودند ــ بدون شک اوّلی را جارو می‌کنیم و آن را از علم بیرون می‌گذاریم.

به‌هرحال، اگر شما به همین مقدار راضی شوید، در این صورت این مشی شما همان نوع مشی‌ای است که خود پوپر هم در پیش گرفته است. اما دینداران که نمی‌توانند این سخن پوپر را دربارهٔ گزاره‌های دینی بپذیرند. آیا شما می‌توانید قبول کنید که بگویید: «خب حالا فعلاً قبول کنید که قرآن معجزه است تا زمانی ان‌شاءالله معلوم شود و ببینیم که قرآن معجزه نبوده!» یا بگویید: «عَلَی‌العجاله بپذیر که آتش ابراهیم را نسوزانده تا زمانی بالاخره معلوم شود و دانشمندی قانونی بیاورد که نشان دهد این نسوزاندن هم طبیعی است». شما نمی‌توانید چنین چیزی گویید، چون می‌خواهید پافشار باشید بر اینکه «در عین اینکه آتش در همهٔ موارد می‌سوزانَد ولی یک‌جا هم بدن ابراهیم را نسوزانده است».

بررسی تعارض قسم پنجم عقلانیت با دین: حال ببینیم آیا شِقّ پنجم عقلانیت با دین ناسازگاری دارد یا نه؟ آیا عقلانیت به معنای «تبعیت از تعمیمات تجربی ناشی از استقراء» با دین تعارضی دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد که مواردی از این نوع خلاف‌گوییِ دین با این نوع تعمیمات را در دین داریم؛ نمونهٔ بسیار خوبش همهٔ معجزاتی است که در دین نقل می‌شود. البته دربارهٔ معجزه چند بحث وجود دارد:

۱. یک‌وقت در باب این بحث می‌کنیم که اصلاً معجزه به چه معناست؟ این فعلاً محل بحث نیست. وقتی گفته شود «معجزه یعنی چه؟» نمی‌توان به این سؤال جواب داد مگر اینکه قبلاً به این سؤال جواب داده باشیم که «قانونِ طبیعت یعنی چه؟». تا انسان نفهمد که قانون طبیعت یعنی چه، نمی‌تواند بفهمد معجزه یعنی چه. چرا؟ چون قانون طبیعت در برابر معجزه است و معجزه در برابر قانون طبیعت است. فعلاً به این بحث کاری نداریم.

۲. بحث دوم این است که آیا معجزه ممکن‌الوقوع است یا نه؟ آیا عقلاً معجزه امکان وقوع دارد یا ندارد؟ به این بحث نیز کاری نداریم.

۳. بحث سوم این است که آیا معجزه وقوع یافته است یا وقوع نیافته است؟ این مورد است که فعلاً محل بحث ماست.

۴. بحث چهارم این است که به فرض اینکه معجزه ممکن‌الوقوع باشد و وقوع هم یافته باشد، دلالت بر چه چیزی می‌کند؟ وجه دلالت معجزه چیست؟ این هم فعلاً محل بحث ما نیست. اما اجمالاً عرض می‌کنم که در باب دلالت معجزه نیز اقوال مختلف وجود دارد:

۴.۱. بعضی می‌گویند معجزه بر وجود خدا دلالت می‌کند.

۴.۲. بعضی می‌گویند معجزه بر صدقِ مدّعی نبوّت دلالت می‌کند. یعنی معلوم می‌شود آن شخصِ مدّعی نبوت که معجزه را آورده، در این سخن که می‌گوید «من نبی هستم»، صادق بوده است.

۴.۳. بعضی دیگر می‌گویند معجزه بر برگزیدگیِ یک قوم خاص که خدا خودش را در میان آنها در معجزه‌ها نشان می‌دهد دلالت می‌کند. یهودیان بیشتر بر این قول هستند.

۴.۴. بعضی می‌گویند نه! وجه دلالت معجزه چیز چهارمی است و آن این است که بر برتریِ یک دین نسبت به سایر ادیان دلالت می‌کند.

۴.۵. بعضی هم نکتهٔ پنجمی را گفته‌اند که درواقع یک وجه دلالتِ الحادی است و آن اینکه می‌گویند معجزه بر هیچ‌یک از این امور دلالت نمی‌کند؛ معجزه فقط دلالت می‌کند که فردی قدرتی دارد یا علمی دارد و یا علم و قدرتی دارد که بقیهٔ هم‌عصرانش آن علم یا قدرت یا علم و قدرت را

نداشته‌اند. هیچ‌چیز دیگری نیست. این قول پنجم درواقع گرایشِ atheistic یعنی غیرخداگرایانه است. چهار قول اول دیدگاه‌های خداگرایانه‌اند. ما فعلاً به وجه دلالت معجزه و پنج قولی که در آن گفته شده است کاری نداریم.

از چهار بحثی که مربوط به معجزه است، سومی محل بحث ماست. یعنی فعلاً فقط بحث بر سر این است که آیا معقول است که قبول کنیم معجزه رخ داده است یا نه؟

۶. تبعیت از امور مُعتاد و متعارَف در میان بشر

وجه ششم عقلانیت این است که امور معتادِ در میان عرف بشر را بپذیریم. البته خود این مورد مبهم است و بعداً خواهیم گفت که چه بحث‌های زیادی در اینجا وجود دارد. ولی فعلاً اجمالاً بیان می‌کنم. مثلاً اگر شما یک روز صبح از خانه آمدید بیرون و دیدید که از خانهٔ شما تا آن سر شهر و از این سر شهر تا آن سر شهر همه جا خیس است، معقول است که بگوییم باران آمده است. همچنین می‌توانیم بگوییم یک هلی‌کوپتر آمده و آب پاشیده است! یا می‌توان گفت همهٔ لوله‌های همهٔ خانه‌های شهر دیشب ترکیده است! همهٔ این تبیین‌ها را می‌توان گفت، ولی به نظر شما کدام‌یک معقول‌تر است؟ صد البته معقول‌تر است که بگوییم باران باریده است. این یک امرِ مُعتاد و متعارَف در میان مردم است که خیسیِ تمام یک محوطهٔ وسیع مانند مثال ما را وقتی معقول می‌دانند که بارانی در آن منطقه باریده باشد؛ با اینکه می‌بینید شقوق دیگر هم منتفی نیست؛ مثلاً می‌توان گفت هواپیماهایی آمده‌اند و آب پاشیده‌اند، اما باز هم معقول همان است که گفتیم. به تعبیر دیگر، اگر یک روز که از خانه آمدید بیرون دیدید همه جا خیس است و از درخت و بام و بَر و همه‌جا آب می‌ریزد و کسی گفت «همهٔ لوله‌ها ترکیده است!»، شما

کمی لبخند می‌زنید؛ احساس می‌کنید که خنده‌دار است. این لبخندی که می‌زنید یعنی چه؟ یعنی اینکه این حرف، حرفِ معقولی نیست. خب بگو باران باریده است.

به تعبیر دیگر، economyِ فکر، یعنی صرفه‌جویی در فکر، اقتضا می‌کند که ما حکم به باران آمدن کنیم. صرفه‌جویی فکری یعنی حرفی بزنیم که تعداد پیش‌فرض‌هایش از همه کمتر باشد وگرنه در مثال خودمان باید فرض را بر این بگیریم که «کشور ما nتا هواپیما دارد» و «همهٔ این هواپیماها هم فلان مقدار آب دارند» و «کشور ما چقدر مسئله و مشکل ندارد که یک روزی اولیای امور تصمیم گرفته‌اند که آبی بر سر مردم شهر بپاشند»! اینها پیش‌فرض‌های بسیار بعیدی است. از این لحاظ به نظر می‌رسد که اقتضای صرفه‌جویی فکری این است که انسان قبول کند که بخار در هوا ابر شده و بعد هم باران باریده است. پیش‌فرض‌های این تبیین بسیار کمتر است تا اینکه بیاییم دَنگ و فَنگ‌های زیادی برای خودمان تصویر کنیم. این با صرفه‌جویی و اقتصادِ فکری، سازگاری ندارد.

○ این مطلب، آیا با تیغِ اُکام یکی است؟

● می‌توان گفت که تیغِ اُکام بیانی از این مطلب است و حالت خاصی از این نوع عقلانیت است. او درواقع می‌گفت چیزی را بپذیرید که یا خودش از محسوسات باشد یا برای تبیینِ محسوسات از فرضِ وجودش بُدّی نباشد.

قسم ششم عقلانیت، گرچه یک موردِ مستقل است اما قدری مبهم است. یعنی وقتی شما می‌گویید انسان باید از امورِ معتاد و متعارَف عدول نکند، به نظر می‌رسد که این امورِ معتاد و متعارف، تا اندازه‌ای ــ به گفتهٔ فیلسوفان ــ تخته‌بندِ فرهنگ[1] است و به نظر می‌رسد که از فرهنگی به

1. culturally bound

فرهنگ دیگر متفاوت است. در فرهنگ‌های مختلف فرق می‌کند که چه چیزی را معتاد بدانند و چه چیزی را معتاد ندانند، یا چه چیزی را متعارف بدانند و چه چیزی را متعارف ندانند. ولی به‌هرحال این مطلب گفته شده است و بعداً ان‌شاءالله مفصلاً آن را توضیح خواهم داد.

بررسی تعارض قسم ششم عقلانیت با دین: اگر این مورد از عقلانیت را قبول کنید باز به نظر می‌رسد که بعضی از آنچه که ادیان می‌گویند، با تعقّل و عقلانیت ــ به این معنای ششم ــ سازگاری ندارد. مثلاً فرض کنید در دین گفته شده باشد که ما در فلان جنگ سه هزار فرشته یا ده هزار فرشته را به کمک شما فرستادیم. در این صورت ممکن است بگویند معمولاً در یک جنگ، به صورت متعارَف، بهترین تبیین برای پیروزیِ یکی از طرفین بر دیگری ــ با صرفه جوییِ فکری ــ این نیست که وجود فرشتگانِ نامرئی را فرض کنید. بلکه بهترین تبیین این است که گفته شود: یا تجهیزاتِ انسانی‌شان، یا تجهیزات مادی‌شان، و یا هردوی آنها بیشتر از طرفِ مقابل بوده است و لذا پیروز شدند، یا کمتر بوده و شکست خوردند. اینکه وجود فرشتگان را فرض کنیم معقول نیست. یعنی خواهند گفت فرض وجودِ فرشتگانی که کمک کردند، مثل همان است که بگویید هلی‌کوپترها آمدند و روی سر شهر آب پاشیدند. خب اگر انسان بگوید باران آمده که پذیرفتنی‌تر است. بااین‌همه بعداً بحثی راجع به این قسمت خواهیم داشت که آیا واقعاً می‌توان بر امور متعارف و معتاد پافشاری کرد یا نه، اگر بخواهیم بر آنها پافشاری کنیم بعضی از مطالب را دیگر نمی‌توان پذیرفت. به‌هرحال این هم یک قسم از عقلانیت بود.

تا اینجا شش قسم عقلانیت گفته شد. همهٔ این شش قسم عقلانیت، عقلانیت‌های نظری بودند. این شش قسم، وجهِ جمع‌شان این بود که در مسائل نظری بودند. سه قسم دیگر عقلانیت که آقای کوهِن می‌شمارد، عقلانیت‌های عملی است. یعنی اقسام ۷ و ۸ و ۹ ــ که اکنون می‌خواهم خدمت‌تان عرض کنم ــ جنبهٔ عملی دارند.

عقلانیت‌های عملی

۷. عقلانیت در غایات زندگی

اولین عقلانیتی که جنبهٔ عملی دارد عقلانیت در جهت غایات زندگی است. البته تعبیر بهتر این است که بگوییم غایت یا غایات زندگی. «غایت یا غایات زندگی» را می‌توان به صورت دیگری نیز گفت؛ به این صورت که بگوییم: آن اموری که ما برایشان ارزش مثبت قائل‌ایم به دو دسته قابل تقسیم‌اند؛ ارزش‌های مثبتِ لِذاته و ارزش‌های مثبتِ لِغیره. دسته اول چیزهایی است که ما انسان‌ها برایشان ارزش مثبت قائل‌ایم اما نه برای اینکه آنها را نردبان کنیم و از طریق آنها به چیز دیگری برسیم؛ بلکه ما برای خود آنها ارزش قائل‌ایم. این امور همان ارزش‌های مثبتِ لذاته یا ارزش‌های مثبتِ غایی هستند. اموری نیز هست که ما برای آنها ارزش مثبت قائل‌ایم ولی ارزش مثبتِ لغیره. یعنی می‌خواهیم آنها را برای چیز دیگری نردبان کنیم. به این امور می‌گویند ارزش‌های مثبتِ لغیره یا ارزش‌های مثبتِ آلی. گاه به ارزش‌های مثبتِ غایی می‌گویند غایات زندگی، چون همین امورند که غایات زندگی‌اند. یعنی ارزش‌هایی که آنها را خوب می‌دانیم، ولی به خاطر خودشان خوب می‌دانیم، نه اینکه چون می‌توانند ما را به چیز خوب دیگری برسانند؛ اینها می‌شوند غایات زندگی. در باب غایات زندگی این سؤال مطرح است که آیا فلان غایتی که کسی یا کسانی یا گروهی یا جامعه‌ای یا اصحاب فرهنگی برای زندگی خودشان قرار داده‌اند، غایتِ عقلانی‌ای است یا نه؟ می‌توان در باب غایت‌ها نیز این بحث را مطرح کرد که آیا این غایت‌ها، غایت‌های عقلانی‌ای هستند یا نه.

اما در اینجا «عقلانی» به چه معناست؟ مثلاً ببینید آیا به نظر شما اینکه کسی فقط طلب علم را غایت زندگی بداند و همهٔ زندگی خودش را صرف طلب علم کند، عقلانی است یا نه؟ یعنی از استراحت، خواب،

تفریح و تفرّج، مسافرت، از عیش و نوش جوانی، کسب ثروت، قدرت، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت، و خلاصه از همهٔ این امور صرف‌نظر کند، فقط برای اینکه بتواند یک فقره یا یک گام فلان علم را ــ مثلاً فیزیک یا شیمی را ــ جلو ببرد. آیا این عقلانی است؟ یعنی کسی همهٔ زندگی‌اش را برای کشف یک حقیقت علمی یا حقایق علمی صرف کند. آیا این عقلانی است یا عقلانی نیست؟ ممکن است کسی بگوید عقلانی نیست؛ و ممکن است کسی بگوید عقلانی است. در این موارد عقلانی بودن به چه معناست؟ وقتی می‌گوییم «عقلانی است یا نه؟» یعنی چه؟ آن چیزی که فیلسوفان در این باب می‌گویند این است که عقلانی‌بودن یعنی «به صرفه بودن»؛ یعنی آیا می‌صرفد یا نمی‌صرفد؟

یکی از بحث‌های مهمی که معمولاً در فلسفهٔ اخلاق مطرح می‌شود تحت این عنوان است که "why be moral?"؛ یعنی چرا اخلاقی زندگی کنیم؟ توضیح اینکه، راست گفتن، وفای به عهد، ردّ امانت، تواضع، خدمت به مردم، و در یک کلمه «اخلاقی زیستن»، در زندگی هزینه دارد. اگر هزینه‌ای که می‌کنیم بیشتر از سودی است که به دست می‌آوریم، آیا این نوع زندگی عقلانی است یا نه؟ واقعاً چه صرفه‌ای دارد که انسان طبق موازین اخلاقی زندگی کند؟ چرا می‌صرفد؟ شکی نیست که زندگی کردن بر طبق موازین اخلاقی محرومیت‌های بسیار زیاد مادی برای انسان دارد؛ هم از لحاظ قدرت، هم از لحاظ ثروت، هم از لحاظ شهرت، هم از لحاظ محبوبیت، هم از لحاظ حیثیتِ اجتماعی، و هم از لحاظ تعیُّشات (خواب، استراحت، تفریح، تفرّج، مسافرت‌ها، و غیره). پس تردیدی نیست که انصافاً اخلاقی زیستن انسان را از بسیاری از این جهات محروم می‌کند. بنابراین آیا می‌صرفد که ما اخلاقی زندگی کنیم؟ در این موارد عقلانی بودن یعنی اینکه آیا دخل و خرج با هم می‌خواند یا نه؟ آنگاه ممکن است طبق بعضی از طرز تلقی‌ها واقعاً اخلاقی بودن به صرفه نباشد. اگر این‌گونه

باشد آنگاه می‌گویند کسی که غایت زندگی خودش را این قرار داده که «من می‌خواهم چنان زندگی کنم که در زندگی‌ام از ناحیهٔ من هیچ قاعدهٔ اخلاقی لگدمال نشود» کارش عقلانی نیست. یعنی غایتی برای زندگی‌اش انتخاب کرده که این غایت، عقلانی نیست. غایتی عقلانی نیست که هزینه‌هایی که برای رسیدنِ به آن غایت می‌پردازیم بیشتر از سودی باشد که با رسیدن به آن غایت به دست می‌آوریم. پس در اینجا عقلانی بودن درواقع به معنای به صرفه بودن است، منتها وقتی که می‌گوییم «به صرفه بودن» درواقع مسئلهٔ سود و زیان را مطرح می‌کنیم. وقتی که می‌گوییم هزینه و خرج و دخل و درآمد و امثال ذلک، یعنی سود و زیان را مطرح کرده‌ایم. البته این دیگر بستگی به این دارد که سود و زیان را به چه معنایی بگیریم. اگر سود و زیان را به معنای وسیعش در نظر بگیریم، همهٔ سود و زیان‌های مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، کوتاه‌مدت و درازمدت، و فردی و جمعی محل توجه قرار می‌گیرند. با توجه به همهٔ اینها باید دید آیا غایتی که یک نفر برای زندگیِ خودش انتخاب کرده عقلانی است یا نه؟

بی‌شک اگر شما به آخرت قائل باشید و/یا به وجود خدا قائل باشید، این محاسبه‌ها یک نتیجه می‌دهد؛ و بر عکس اگر به خدا قائل نباشید و/یا به زندگی پس از مرگ قائل نباشید، این محاسبه‌ها نتیجهٔ دیگری می‌دهد. پس اگر شما به خدا و به زندگی پس از مرگ قائل باشید یا قائل نباشید، یا به یکی از این دو قائل باشید و به دیگری قائل نباشید، و از آن طرف، بسته به اینکه از آن هشت قِسم منفعت ــ منفعت کوتاه مدت، دراز مدت، مادی، معنوی، دنیوی، اخروی، فردی و جمعی ــ به کدام‌یک قائل باشید و به کدام‌یک قائل نباشید، نتیجهٔ محاسبه‌ها متفاوت است. ولی در هر حال یک چیز را همه قبول داریم و آن اینکه بالاخره انسان باید دخلش بیشتر از خرجش باشد. و اگر انسان در زندگی‌اش غایتی انتخاب کند که

دخلش بیشتر از خرجش نباشد ــ و بلکه کمتر از خرجش باشد ــ آنگاه می‌گویند این غایت، غایت متعقلانه‌ای برای زندگی نیست.

مگر انسان‌ها برای زندگی‌شان چه غایت‌هایی در نظر می‌گیرند که آنها را حساب کنیم و ببینیم عاقلانه هستند یا نه؟ مگر کاندیداهای غایت‌ها چه چیزهایی هستند که حالا ببینیم این غایت‌هایی که انتخاب شده‌اند کدام متعقلانه هستند و کدام متعقلانه نیستند؟ در اینجا الی ماشاءالله دیدگاه وجود دارد.

کِرکِگور می‌گفت انسان‌ها یکی از این سه غایت را در زندگی‌شان دارند و بنابراین اگر بناست مقایسه‌ای در عاقلانه بودن و یا نبودن غایت‌ها صورت بگیرد باید این سه را در نظر بگیریم. او می‌گفت بعضی‌ها غایت زندگی‌شان **لذّت** است؛ بعضی غایت زندگی‌شان رعایت **اخلاق** است؛ و بعضی هم غایت زندگی‌شان **عشق** است. او می‌گفت بالاخره غایت هر یک از ما الّاولابُدّ یکی از این سه‌تاست. اگر ما در مرحلهٔ علم‌الجمالی باشیم دنبال لذّت هستیم؛ اگر در مرحلهٔ اخلاقی باشیم به دنبال رعایت اخلاق‌ایم؛ و اگر در مرحلهٔ دینی و مذهبی باشیم عاشق‌ایم. انسان‌ها این سه غایت را ممکن است انتخاب کنند. این یک دیدگاه است که درواقع غایاتی را که انسان‌ها اختیار می‌کنند در این سه غایت منحصر کرده است. این تقسیم‌بندیِ معروفی است.

تقسیم‌بندی‌های زیادی وجود دارد. یک تقسیم‌بندی، تقسیم‌بندیِ اِستیس[1] است؛ همان اِستیسِ معروف که از او چند کتاب نیز به زبان فارسی ترجمه شده است. تقسیم‌بندی دیگر از خانمی است که البته همیشه به اسم مستعار کتاب می‌نویسد و کسی نمی‌داند که چه کسی است، یعنی خانم هاپ واکر. تقسیم‌بندیِ دیگر از داستایِفسکی است. تولْستوی، اِپیکور، بودا و بعضی دیگر نیز تقسیم‌بندی‌های دیگری

---

1. Walter Terence Stace

دارند ــ در باب اینکه انسان‌ها چه غایت یا غایاتی برای زندگی خودشان انتخاب می‌کنند.

اینکه هربار می‌گویم غایت یا غایات به این دلیل است که بعضی مثل ارسطو قائل بودند که هر کس در زندگی‌اش **یک** غایت دارد. ولو غایت من با شما یا غایت شما با دیگری ممکن است متفاوت باشد، اما بالاخره هر کدام دارای **یک** غایت هستیم. در مقابل، بعضی‌ها می‌گفتند: نه، امکان دارد انسان در زندگی‌اش در آنِ واحد دنبال سه غایت باشد؛ سه غایتِ در عرض هم که دیگر بین آنها نظام طولی برقرار نیست که یکی از آنها غایتِ لغیره باشد؛ چون اگر یکی از آنها لغیره باشد، بحث فقط بر غایت‌های لِذاته متمرکز می‌شود. از این نظر است که هربار می‌گویم غایت یا غایات.

حال چرا این قسم از عقلانیت را گفتیم عملی است؟ چون دیگر به حکمت نظری مربوط نمی‌شود. بحث غایت ــ که انسان می‌خواهد به سوی آن حرکت کند ــ به تعبیر قدما، به حکمت عملی مربوط می‌شود.

○ آیا در باب دیدگاه‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی که دربارهٔ غایت یا غایات زندگی گفته شده است در جایی بحثی داشته‌اید؟

● بله، در دانشکدهٔ الاهیات دقیقاً در تابستان سال ۱۳۷۶ به مدت یک ترم تابستانه، درس آزاد و غیررسمی در باب معنای زندگی داشتم. منتها به صورت آزاد بود و دانشجوها از جاهای مختلف به دانشکده الاهیات می‌آمدند. آنجا بحثی داشتم راجع به معنای زندگی، و معنای زندگی را به همین غایت زندگی ربط دادم. گفتم اصلاً اینکه می‌گویند زندگی معنا دارد یا ندارد، چه آنهایی که قائل‌اند به اینکه زندگی معنا دارد، و چه آنهایی که قائل‌اند به اینکه زندگی معنا ندارد ولی می‌توان برای زندگی معنا ایجاد کرد، و چه آنهایی که قائل‌اند به اینکه زندگی معنا ندارد و نمی‌توان برای آن معنا ایجاد کرد، در هر سه قول، معنای زندگی درواقع یعنی غایت

زندگی. در آنجا نظرات خانم هاپ واکر، آقای استیس، داستایِفسکی، تولْستوی، اِپیکور، بودا و تعداد دیگری را که یازده نفر می‌شدند آورده‌ام و نیز دیدگاه‌های مختلف آنها را در باب غایت زندگی و اینکه چه غایاتی برای زندگی تصویر می‌کردند ذکر کرده‌ام؛ چه آنهایی که قائل به یک غایت بودند، چه آنهایی که به بیش از یک غایت قائل بودند، چه آنهایی که انسان‌ها را در این جهت ذومراتب می‌دانستند، و چه آنها که انسان‌ها را در این جهت ذومراتب نمی‌دانستند و معتقد بودند همهٔ انسان‌ها از این جهت مثل هم هستند.

به‌هرحال در باب غایات زندگی هم بحث عقلانی‌بودن یا نبودن این غایات کاملاً قابل طرح است.

۸. عقلانیت در روش‌ها

یک بخش دیگر از عقلانیت عملی در باب روش‌هاست، یعنی عقلانیت روشی. این همان چیزی است که معمولاً امروزه به آن می‌گویند عقلانیت ابزاری. در این عقلانیت روشی یا ابزاری، وقتی عقلانیت به روش یا ابزار نسبت داده می‌شود چه معنایی دارد؟ به این معناست که آیا این روش، یا ابزار، موصِلِ به هدف هست یا موصل به هدف نیست. پس عقلانیت در اینجا یعنی موصِلیّتِ به هدف. یعنی آیا ما را به هدف می‌رساند یا نه؟ مثلاً اگر هدف من این است که صدایم را به گوش شما برسانم، آیا راه‌رفتن روش خوبی است یا نه؟ ممکن است این راه‌رفتن برای بعضی از اهداف عقلانی باشد، چون مرا به آن اهداف می‌رساند؛ اما همین راه‌رفتن برای بعضی از اهداف دیگر عقلانی نیست چون مرا به آن اهداف نمی‌رساند. بنابراین وقتی من در اینجا قدم می‌زنم، این قدم‌زدن مطلوبِ لِذاته نیست بلکه مطلوبِ لِغیره است. و بنابراین، مطلوبیت‌اش مطلوبیتِ ابزاری-روشی است. لذا وقتی من اینجا قدم می‌زنم اگر شما بخواهید

ببینید که قدم زدن من عقلانی است یا نه باید اول استکشاف کنید که من چه هدفی دارم. بعد ببینید آیا این قدم زدنِ من در اینجا من را به آن هدف نزدیک می‌کند یا نمی‌کند. اگر نزدیک می‌کند آنگاه می‌گوییم این قدم زدن عقلانی است. و اگر نمی‌کند، این قدم زدن عقلانی نیست. به این نوع قدم‌زدنِ ابزاری یا روشی معمولاً می‌گویند methodical و گاه نیز می‌گویند instrumental. امروزه در ایران instrumental بیشتر به‌کار می‌رود. پس نوعی عقلانیت ابزاری یا روشی هم داریم و عقلانیت را می‌توان به ابزارها و روش‌ها هم نسبت داد.

بررسی تعارض قسم هفتم عقلانیت با دین: اگر دقت کنید می‌بینید که از این حیث زندگی هر انسانی قابل نقّادی است. منتها برای آن نقّادی باید کشف شود که غایت یا غایات لِذاتهِ زندگی آن شخص چیست؟ بعد ببینیم آیا کل این زندگی او دارد به نحوی انجام می‌گیرد که او را به آن غایت برساند یا نه؟ از این لحاظ است که ممکن است:

۱. کسانی غایات عقلانی داشته باشند و ابزارهای غیرعقلانی.

۲. کسانی غایات غیرعقلانی داشته باشند و ابزارهای عقلانی.

۳. کسانی غایات عقلانی داشته باشند و ابزارهای عقلانی.

۴. و کسانی غایات غیرعقلانی داشته باشند و ابزارهای غیرعقلانی. یعنی اولاً غایاتی انتخاب کرده‌اند که به صرفه نیست؛ و ثانیاً روش‌هایی انتخاب کرده‌اند که اصلاً به آن غایات نمی‌رسد!

○ شاید آنها را به یک غایت عقلانیِ دیگری برساند.

● بنده هم عرض کردم که هر چهار صورتش قابل تصوّر است، اما یک صورتش هم این است که من در ناحیهٔ غایتم غایت عقلانی انتخاب نکرده‌ام، و روش عقلانیِ متناسب با آن‌غایت هم انتخاب نکرده‌ام. یک مثال ساده برای شما بزنم. بنده بارها گفته‌ام که اگر حضرت ابراهیم ــ

سلام‌الله‌علیه ـ بیاید به جامعهٔ ما نگاه کند، از دید ایشان مردمِ این جامعه دیوانه‌اند. زیرا ابراهیم کسی بود که می‌گفت «**لا أُحِبُّ الآفِلین**» (انعام: ۷۶) و من بارها گفته‌ام که این أُحِبُّ در «**لا أُحِبُّ الآفِلین**»، زیبایی‌شناختی نیست؛ نمی‌گوید که مثلاً «دلم را نگرفت و خوشم نیامد!» بلکه می‌خواهد بگوید اصلاً آنچه آفِل است نباید متعلَّقِ حُبّ قرار بگیرد. درواقع حرفش این است که «آنچه را نپاید، دلبستگی را نشاید». «**لا أُحِبُّ الآفِلین**» اصلاً زیبایی‌شناختی نیست. درواقع می‌خواهد بگوید انسان اصلاً نباید آفِل را دوست بدارد. حال اگر حضرت ابراهیم بیایند به زندگیِ من و امثال من نگاه کنند می‌بینند که اینها در تمام زندگی‌شان به آفِل‌ها دل بسته‌اند! هرچه این شخص دلبستگی دارد دلبستگی به آفل‌هاست؛ دلبستگی به این آفل، آن آفلِ دیگر، این یکی آفل، آفل‌های در عرضِ هم، آفل‌های در طول هم، آفل‌هایی که با هم دشمن‌اند، آفل‌هایی که با هم دوست‌اند و غیره؛ ولی بالاخره هرچه هستند همه آفل‌اند. از نظر حضرت ابراهیم باید دورِ کرهٔ زمین را یک خط بکشند و بنویسند «دیوانه‌خانهٔ جهانی!»، به جای «دهکدهٔ جهانی» برای یک مُشت آدمی که دل به آفل‌ها بسته‌اند بگویند «تیمارستان جهانی». این از یک طرف.

از آن طرف هم نیما یوشیج را در نظر بگیرید. نیما یوشیج خطاب به حافظ می‌گفت:

حافظا این چه نیرنگ و رنگ است

کز زبان می و جام و ساقی است

چون حافظ در جایی می‌گوید من دل به آن ساقی باقی بسته‌ام. نیما به حافظ می‌گوید این بساط را جمع کن که می‌گویی من به ساقیِ باقی دل بسته‌ام. ساقیِ باقی را که انسان نباید به او دل ببندد. چون او را هر وقت بخواهی داری؛ فعلاً اینهایی را که می‌روند بچَسب! این مطلب که مسلّم است؛ آخر چه عاقلی می‌آید آن یکی را که باقی است بگیرد و آنها را که از

دست می‌روند رها کند؟! او را که باقی است که همیشه داریم و هر وقت از همه‌جا زده و رانده و مانده شدیم می‌آییم و می‌گوییم «شاباجی تو را که داریم!» نیما یوشیج خطاب به حافظ می‌گوید:

من بر آن عاشقم کو رونده است.

آن محبوبی را که از دست می‌رود دریابید. اینکه کاملاً مشخص و واضح است. مثلاً ببینید اگر الآن دو تا زیبارو بیاورند اینجا و بگویند یکی از اینها همیشه در خدمت شماست اما دیگری پنج ساعتِ دیگر بیشتر اینجا نیستند و بعد می‌خواهند بروند، شما می‌گویید: پس حالا فعلاً این یکی که پنج ساعت دیگر می‌خواهند بروند را داشته باشیم؛ بعد که ایشان رفتند می‌آییم سراغ ایشان که همیشه داریم.

پدرم می‌گفتند آن زمان‌ها که جوان بودم در شهر ما شهرضا یک آدم شاعرمَسلک و درویش مَسلکی بود که انسان بسیار خوبی بود. روحانی هم بود ولی خیلی شاعرمسلک و درویش‌مسلک بود. پدرم می‌گفتند ایشان وقتی که به میهمانی می‌رفتیم به محض اینکه سر سفره می‌نشست، کاسهٔ ماست را برمی‌داشت یک بوس می‌کرد و می‌گفت «شما را که منزل خیلی خدمت‌تان می‌رسیم!» و می‌گذاشت کنار. بعد می‌گفت چلوکباب و مرغ و غیره را بیاورید. این ماست را خیلی در منزل خدمت‌شان می‌رسیم. اینکه **باقی** است، به اینکه آدم نباید دل ببندد. آنی را که حالا هست و دیگر تا سورِ بعدی پیدایش نمی‌شود باید چسبید!

حال به نظر شما کدام‌یک غیرعقلانی‌اند؟ او که می‌گوید آفل را رها کن و یک باقی را در عالَم بچسب، یا آنکه می‌گوید: بابا! باقی‌ها را رها کن، آنی که می‌آید و می‌رود را بچسب. از این دو کدام‌یک غیرعقلانی‌اند؟ آیا باید بگوییم آنجا یک تیمارستان جهانی است یا نیما یوشیج خطاب به حافظ و کسانی مثل حافظ بگوید: آقا، شماها یک مقدار عقل‌تان پاره سنگ برمی‌دارد، یعنی کارتان عقلانی نیست.

○ اگر آفِل‌ها را بچسبیم آن باقی‌ها هم از دست می‌روند!
● بله، مگر اینکه کسی مسئله را این‌گونه که شما می‌گویید تصویر کند. بگوید: این آفل‌ها به‌گونه‌ای هستند که اگر زیاد به آنها چسبیدید کم‌کم دلِ «باقی» از شما سلب می‌شود و می‌گوید دیگر برو دنبال همان‌ها!

به‌هرحال عقلانیتِ وسیله‌ای و ابزاری واقعاً یک عقلانیتی است. و اینجاست که به نظر من عقلانیت دین در غایات زندگی با عقلانیّت‌های غیردینی بسیار متفاوت است. و این ــ یعنی عقلانیتی که دین برای غایات زندگی طرح می‌کند ــ به نظر من بسیار مهم است. چون دین در محاسبه‌اش، حساب‌های دیگری نیز می‌کند که ممکن است در یک تلقیِ غیردینی و جهان‌بینیِ غیردینی آن محاسبه‌ها وجود نداشته باشد. در نتیجه دو عقلانیت متفاوت خواهیم داشت.

برای کسی که دیدگاهی مثل حضرت ابراهیم دارد، در عالَم در هر دوره اُوحَدیّ‌ای از ناس عاقل به نظر می‌آیند و از دید او بقیهٔ ما بی‌برو برگرد دیوانه‌ایم. اما از دید کسی مثل نیما یوشیج طبعاً حافظ دیوانه است که ساقیِ باقی را رها نمی‌کند، یعنی آن ساقی‌ای را که هر وقت او را بخواهند در خدمت‌شان هست. از دید نیما کسی دیوانه است که همهٔ این ساقی‌هایی را که می‌آیند و می‌روند رها کرده است. از دید کسی مثل عمر خیام ــ منظورم آن کسی است که این اشعار را گفته است، نگویید که عمر خیام بوده است یا نبوده است ــ امثال حافظ در اشتباه‌اند.[۱] خیام می‌گوید: آیا انسان نقد را رها می‌کند و برود دنبال نسیه، آن هم نسیه‌ای که تاکنون کسی ندیده است که این نسیه نقد شده

۱.
گویند بهشت و حور عین خواهد بود — آنجا می و شیر و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چه باک — چون آخر کار این‌چنین خواهد بود
(و.)

باشد؟ چون نسیه‌هایی هست که انسان نظایرش را قبلاً شنیده که نقد شده؛ ولی آیا آدم عاقل نسیه‌ای را که تا به حال ندیده نقد نشده است می‌چسبد و نقدش را رها کند؟ در اینجا باز به نظر می‌رسد که شما غایتی برای زندگی‌تان انتخاب کرده‌اید که از نظر کسی مثل عمر خیام واقعاً این غایت نمی‌صرفد.

بررسی تعارض قسم هشتم عقلانیت با دین: حال فرض می‌کنیم که غایتْ فلان چیزِ خاص باشد؛ آیا واقعاً این روش و ابزار مناسب آن غایت هست یا نه؟ یکی از بحث‌های بسیار مهمی که امروزه وجود دارد بحث عقلانیتِ عبادیّات دین است. دین دو دسته اعمال از ما می‌خواهد. یکی اعمال اخلاقی مثل اینکه دروغ نگویید، تکبر نورزید، عدالت داشته باشید، حسد نداشته باشید، طمع نداشته باشید، حرص نداشته باشید، به مال، جان، و ناموس مردم نظر نداشته باشید، و امثال ذلک. اینها خواسته‌های moralِ دین است؛ اینها اقتضائات اخلاقیِ دین است که مشخص است. اخلاقیاتِ دین نوعی عقلانیت خاص دارد و لذا عقلانیتش بیشتر قابل دفاع است. اما عقلانیتِ عبادیّات دین چگونه قابل دفاع است؟ مثلاً عقلانیت نماز چگونه قابل دفاع است؟ عقلانیتِ روزه، حج، خمس، وضو، غسل، تیمم، و اموری که در فقه به آنها می‌گوییم عبادیات بالمعنی‌الاخص چگونه قابل دفاع است؟ به تعبیر دیگر، عقلانیت عبادیات بالمعنی‌الاخص به چه چیزی است؟ مثلاً در مورد خدایی که مکان و زمان ندارد، و چون مکان و زمان ندارد واقعاً برای او أَیْن و مَتیٰ و وَضْع معنا ندارد، آنگاه وضعم را در رکوع و سجود و غیره عوض کردن چه عقلانیتی دارد؟ چون من در رکوع و سجود درواقع دارم وضع و أَینِ خودم را عوض می‌کنم.

یا نزد خدایی که عالِم بما کان و بما یکون و بما هو کائِن است، و عالِمِ بالسِرّ والخَفایاست، به زبان آوردن یک‌سری جملات ــ از هر مقوله از

پنج مقولهٔ عبادت[1] که باشد ــ چه عقلانیتی دارد؟ عقلانیتِ اینها به چیست؟ یعنی اینها ابزار هستند برای چه هدفی؟ زیرا انسان وقتی چیزی می‌گوید برای این می‌گوید که به مخاطب خودش چیزی را که نمی‌داند ابلاغ کند. وقتی مخاطب شما عالِم مطلق،[2] قادر مطلق[3] و خیرخواه مطلق[4] است، این عبادیات بالمعنی‌الاخص اصلاً عقلانیت‌شان به چیست؟

○ همان قُربةً الی الله که می‌گوییم.

● خب، در آن صورت عقلانیتِ آن کسی که این عمل را وسیله برای این هدف قرارداده است محل بحث قرار می‌گیرد.

مثال خیلی ساده برای شما بزنم. عقلانیتِ قربانی به چه چیزی است؟ البته در دین ما قربانی از حالت انسانی‌اش بیرون آمد و فقط حیوان را قربانی می‌کنیم؛ ولی در ادیان سابق بر اسلام انسان هم قربانی می‌شد. حال عقلانیت قربانی به چه چیزی است؟ ما با قربانی کردن به چه هدفی می‌رسیم؟ با قربانی‌کردن چه چیزی را می‌خواهیم نشان دهیم؟ شکی نداریم که ritualها همه ابزاری هستند؛ یعنی نماز غایتِ لِذاته نیست، بلکه برای تقرّب الی الله یا کسب رضای خدا یا چیز دیگری است. بنابراین اگر عقلانیت داشته باشند عقلانیت ابزاری یا روشی دارند. اما بحث بر سر این است که این عقلانیت به چه چیزی است؟ یعنی این عبادت ابزار است برای چه چیزی؟ چرا باید از راهِ وضع عوض‌کردن، یا اَحیاناً أَین عوض‌کردن ــ مثلاً در مورد مکه رفتن و حج، أین را عوض می‌کنیم ــ به خدا نزدیک شد؟ این وسیله چرا باید وسیله باشد برای آن چیزی که

---

۱. برای اطلاع بر این پنج مقوله ر.ک: مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، مقالهٔ «نماز»، ص۴۸۷ (و.).

2. omnipotent

3. omniscient

4. absolutely good

گفته می‌شود؟ بالاخره اینها عقلانیت‌های ابزاری یا روشی است که قسم هشتم عقلانیت است. فقط هم در مورد عبادیات بالمعنی‌الاخص نیست بلکه در باب اخلاق هم هست. اما این عقلانیت مخصوصاً در عبادیات بالمعنی‌الاخص بسیار شاخص می‌شود. مثلاً فرض کنید نگاه کردن به صورت با نگاه کردن به مو حکمش فرق می‌کند. این یک عمل عبادی بالمعنی‌الاخص است. احکام طهارت و نجاست و احکام حرمت نظر و غیره از عبادیات بالمعنی‌الاخص است. آنگاه سؤال این است که از اینکه به مو نباید نگاه بشود ولی نگاه به صورت جایز است چه غرضی برآورده می‌شود؟ البته توجه دارم که با قصد ریبه نباشد، یعنی بحث بر سر جایی است که بدون قصد ریبه باشد. چرا بدون قصد ریبه به صورت می‌شود نگاه کرد و به دست تا مچ می‌شود نگاه کرد، اما به غیرمچ و دست و صورت نمی‌شود نگاه کرد؟ چه تفاوتی دارد؟ برای همهٔ اینها باید نوعی عقلانیت قابل ارائه باشد؛ البته عقلانیتِ از مقولهٔ ابزار و روش‌ها. بالاخره اینها می‌خواهند ما را به غایتی برسانند و این وجوب و حرمت‌ها و امثال ذلک که مطلوبِ لذاته نیستند.

تقریباً بعضی از آن چیزهایی که ــ البته می‌گویم **تقریباً** ــ به نام فلسفهٔ احکام گفته می‌شد برای این بود که این عقلانیت ابزاری را برای احکام نشان دهند. مواردی که در قدیم می‌گفتند «فلسفهٔ حکم چیست» منظور همین است. علل‌الشرایع هم تقریباً همین است. درواقع می‌خواستند نوعی عقلانیت ابزاری تصویر کنند که بگویند این روزه گرفتن، این گریه، این بکاء، تباکی، غسل، این نوع تیمم، رکوع، سجود، و بالاخره همهٔ این امور غرضی را برآورده می‌کنند که حتماً نمی‌توان از طریق غیر این وسیله به آن غرض رسید. علل‌الشرایع درواقع به این معناست.

○ در مورد عبادات، بسیار بعید است که بتوان عقلانیتِ موردی و جزءبه‌جزء ارائه کرد، و بعید است که آنچه تحت عنوان علل‌الشرایع آمده است چندان قابل دفاع باشد. اما آیا نمی‌توان یک عقلانیت کلی که همهٔ این عبادیات را به یک معنا زیر چتر خودش بگیرد ارائه کرد؟

● من قبول می‌کنم و منتفی نمی‌دانم و نمی‌گویم که نمی‌شود. ولی می‌گویم بالاخره این سؤال هست؛ شما با خدایی سروکار دارید که عالِمُ الغیب والخفایاست. مولانا می‌گوید:

می‌شناسم من گروهی ز اولیا   که دهان‌شان بسته باشد از دعا

من نمی‌خواهم بگویم واقعاً مولانا می‌خواست چنین چیزی بگوید ولی ممکن است علت این سخن مولانا این باشد که می‌گوید: انسان از زبان استفاده می‌کند برای اینکه از مافی‌الضمیرِ خودش آن چیزی را که مخاطب آن را نمی‌داند به مخاطب برساند. اما وقتی من در محضر خدایی هستم که «أقربُ الیَّ مِن حَبلِ الوَرید» (ق: ۱۶)، به من از رگ گردن من هم نزدیک‌تر است ، چرا چیزی بر زبان بیاورم؟ این بر زبان آوردن چه حُسنی دارد؟

○ شاید به خودِ نفسِ ما بازگشت می‌کند. مثلاً خداوند جهت ندارد تا سجدهٔ ما به جهت و در سوی او باشد اما آیه شریفه می‌فرماید «وَ إِنَّها لَکَبیرَةٌ إلّا عَلَی الخاشِعین» (بقره: ۴۵). نفس اگر بخواهد خاشع شود باید چنین اوضاعی در بدن باشد.

● آیا می‌توان به این ملتزم شد؟ یعنی ملتزم شد به اینکه واقعاً وضعِ بدن را عوض کردن در انسان خشوع می‌آورد؟ یک فرد استدلال‌گرا واقعاً نمی‌تواند چنین چیزی را در مقام نظر قبول کند. درست است که قرآن این را گفته است، ولی یک انسان استدلال‌گرا می‌گوید من از قرآن هم می‌توانم سؤال کنم. سؤال می‌کنیم که ای قرآنِ شریف، چگونه ملازمه‌ای هست

بین اینکه انسان وضع بدنش را که عوض کند، و أحیاناً أینِ بدنش را که عوض کند، آنگاه خشوع برایش حاصل شود؟ چه ملازمه‌ای بین این دو وجود دارد؟

○ **وقتی شَقّ و رَقّ راه رفتن نشانهٔ تکبّر شخص است، عادتاً خم‌شدن هم دلیل بر خضوع می‌شود، مثل سردرِ زورخانه‌ها که هنگام ورود سر را خم می‌کنند و پایین می‌آورند.**

● درست است. پس می‌خواهید بگویید ما درواقع داریم یک عمل سمبلیک انجام می‌دهیم، نه عملی که خودش آن حال خشوع را ایجاد می‌کند. داریم به زبان حال، یک حال درونی را که قابل بیان نیست نشان می‌دهیم. عمل سمبلیک دقیقاً معنایش همین است. یعنی من یک حال درونی در خودم دارم و چون درونی است به هیچ صورتی نمی‌توان آن را نشان داد، لذا به وسیلهٔ یک عملِ جوارحی، که نماد آن حال درونی است، آن حال را ابراز می‌کنم. مثلاً نسبت به شما حال احترام یا حال ادب دارم ــ که یک امر درونی است و عینی و خارجی نیست که بتوانم آن را به شما نشان دهم ــ آن‌وقت با خودم می‌گویم: حال من چطور به این آقا نشان بدهم که در ایشان عظمتی احساس می‌کنم، یا یک نوع حقارتی در خودم نسبت به ایشان می‌بینم، و یا حرمتی برای‌شان قائل هستم؟ آن‌وقت دست می‌برم و کلاهم را برمی‌دارم. این‌کلاه یک قرارداد است که چون من یک امر درونی را به هیچ صورتِ دیگری نمی‌توانم به شما نشان دهم با برداشتن این کلاه دارم می‌گویم: آقا! خبر داشته باشید که من آن حال را نسبت به شما دارم. از این نظر من می‌آیم کلاهم را برمی‌دارم یا دستم را می‌گذارم روی سینه‌ام و کمی خم می‌شوم و یا به هر صورت دیگری. درواقع الآن من دارم این عمل را که هیچ سود فیزیکی به شما نمی‌رساند انجام می‌دهم. من کلاهم را چه بردارم چه برندارم، در زندگی شما چه

تأثیری دارد؟ فقط تأثیرش این است که من با این کار یک حال درونی را که به هیچ ترتیبی نمی‌توانستم ابراز کنم از این طریق بروز می‌دهم. از این نظر عمل من یک عمل سمبلیک است، یعنی یک دالّ است که مدلولش یک امر درونی است.

لازمهٔ اولِ سمبلیک دانستن عبادیات: دوستان توجه کنند که این سخن تا اینجا هیچ مشکلی ندارد. اما بحث بر سر این است که اگر من آن ادب یا حرمتی که درونی است را نداشته باشم، یعنی اصلاً برای شما باطناً هیچ احترامی قائل نباشم، در اینجا دیگر این عملِ سمبلیک هیچ فایده‌ای ندارد. چون مدلولی در کار نیست که این عمل بخواهد دالّ بر آن باشد. البته در روابط انسانی باز هم ممکن است به این کار ادامه بدهم. چرا؟ چون می‌خواهم از این طریق شما را بفریبم و به چیز دیگری برسم. از اینکه نشان می‌دهم که به شما علاقمند هستم، این را می‌خواهم که بعداً که شما وزیر شدید مرا معاون خودتان کنید. می‌خواهم درواقع سوءاستفاده کنم. منتها چون فقط در صورتی می‌توانم از شما سوءاستفاده کنم که شما همچنان فکر کنید که من عاشق و شیفته و ارادتمند شما هستم، بنابراین در عین اینکه در درون خودم هیچ محبتی نسبت به شما احساس نمی‌کنم، هیچ عظمتی در شما نمی‌بینم و هیچ حرمتی برای شما قائل نیستم، اما هنوز هم کلاهم را برمی‌دارم. این برای غرض دیگری است. تا اینجا که روشن است. به این اعمال می‌گویند اعمال سمبلیک؛ یعنی اعمالی که فقط بیانی رمزی از یک حال درونی است.

کسی ممکن است بگوید نماز و روزه هم این‌گونه‌اند. بنده هم قبول دارم. من معتقدم عبادیاتِ بالمعنی‌الاخص همه‌شان این‌گونه‌اند. اما یک نکته هست؛ در روابط انسانی، وقتی آن حال درونی از دست می‌رود، ممکن است هنوز فایده‌هایی در آن کار بیرونی وجود داشته باشد ــ مثلاً

من می‌خواهم شما فکر کنید که من همچنان دوست شما هستم، چون دوستیِ شما روزی به درد من خواهد خورد. اما در مورد خدا که این‌کار فایده‌ای ندارد. چرا؟ چون خدا کسی است که باطن را می‌داند؛ اگر آن حرمت و خشیت و احترام و محبت و غیره از درون من رفته باشد دیگر خم و راست شدن هیچ سودی ندارد. پس اگر این سمبلیک بودن را قبول کردید اولین لازمه‌اش این است که اگر در لحظاتی آن خوف و خشیت و آن خضوع و حرمت یا محبت نسبت به خدا در شما نیست، دیگر دولّا و راست شدن هیچ سودی ندارد. در مورد انسان‌ها سود داشت چون انسان‌ها از باطن ما خبر نداشتند و همچنان فکر می‌کردند که این عملِ ما نشان‌دهندهٔ آن محبت درونی است؛ چون خبر نداشتند که محبت مدتی است که از درون ما رفته است. اما در مورد خدایی که خبر دارد که در درون من چه می‌گذرد، اگر بخواهید عبادیات بالمعنی‌الاخص را سمبلیک بدانید ــ که بنده هم سمبلیک می‌دانم ــ اولین لازمه‌اش این است که وقتی آن حال درونی مفقود شد دیگر این عمل ظاهری را نباید ادامه داد. چون دیگر هیچ کارایی ندارد. در روابط بین انسان و انسان کارایی دیگری هم داشت، اما در اینجا کاراییِ دیگری ندارد.

○ در متون دینیِ ما هم می‌گویند که چنین عملی فایده‌ای ندارد و آن عبادات مقبول نیست و تأثیری ندارد.

● درست است که می‌گویند مقبولیت ندارد، ولی در عین حال می‌گویند وظیفهٔ تو این است که به این کارت استمرار بدهی؛ این چیز دیگری است.

○ آن وجهِ دیگری دارد.

● چه وجه دیگری؟ اتفاقاً بنده می‌خواهم همین را بگویم که پس معلوم می‌شود کسی که می‌گوید وجه دیگری دارد، هنوز به این قول ملتزم نیست

که این اعمال سمبلیک‌اند. چون اگر این عمل سمبلیک باشد او می‌گوید وقتی خود آن مدلول درونی از بین رفته دیگر دال بیرونی نباید استمرار داشته باشد.

○ **می‌تواند استمرار داشته باشد، به این معنا که بگوییم به امید اینکه این حالت واقعاً ایجاد شود. یعنی واقعاً آن حال را نداریم و می‌خواهیم با استمرارمان آن را ایجاد کنیم.**

● پس برای اعمال عبادی غیر از سمبلیک‌بودن خاصیت دیگری هم قائل شدیم. این دومی غیر از سمبلیک‌بودن است. آن خاصیت دیگر چیست؟ اینکه نفسِ این نوعِ ورزه یا عمل یا نفسِ این نوع عمل جوارحی، ممکن است موجب ایجاد یک حالِ جوانحی شود؛ این غیر از سمبلیک بودن است. سمبلیک یعنی چه؟ یعنی عمل ظاهری فقط حاکی از یک حال جوانحی است. اما شما اکنون به مطلب دومی هم قائل شدید و آن اینکه عملِ ما فقط هم حاکی از یک حال جوانحیِ موجود نیست، بلکه ممکن است موجب و زمینه‌سازِ ایجاد یک حال جوانحیِ فعلاً مفقود شود. این دیگر سمبلیک بودن نیست. گرچه با هم منافات هم ندارند، اما مقصود اینکه اینها دو چیز هستند. پس دو کارکِرد برای عبادات قائل‌ایم؛ یکی اینکه سمبلیک باشند و آن حال جوانحیِ موجود را به پیشگاه خدا نشان دهند. دیگر اینکه زمینه‌ساز پدید آمدنِ حال جوانحیِ غیرموجود و مفقودی بشوند. پس این غیر از سمبلیک بودن است و بحث دیگری است. ما فعلاً در سمبلیک‌بودن بحث می‌کنیم. پس لازمهٔ اولِ سمبلیک‌بودن این است که وقتی حال درونی در کار نیست دیگر عملِ ظاهری هم در کار نباشد.

لازمهٔ دوم سمبلیک دانستن عبادیات: سمبلیک‌بودن فقط جایی به درد می‌خورد که نتوان حال درونی را به مخاطب عرضه کرد و مجبور باشیم

مثلاً با برداشتن کلاه آن را به او نشان دهیم. اما وقتی خدا حال مرا می‌داند دیگر چرا کلاهم را بردارم؟

○ جوابش این است که در همین مثال‌های عادی هم که شما می‌گویید ــ مثلاً در برداشتن کلاه ــ فقط ابراز محبتِ من نسبت به شما نهفته نبود، بلکه در حقیقت، نفسِ این ابراز برای خود من موضوعیّت داشت. یعنی مرا ارضا می‌کرد. من احساس می‌کردم که اگر این امر درونی را ــ که در من وجود داشت و خودم آن را می‌دانستم ــ ابراز کنم و به شما نشان دهم، تأثیری هم برای خود من دارد.

● نه، این غایتِ عمل سمبلیک است. عمل سمبلیک انجام می‌گیرد تا من حرمتی را که در درون نسبت به آقای x احساس می‌کنم به او نشان دهم. و البته نشان دادنِ این حرمت برای من لذّت‌بخش است. این دو در طول هم است و در عرض هم نیست. یعنی درواقع من از اینکه در درونم حرمتی نسبت به آقای x احساس می‌کنم ولی نمی‌توانم به ایشان نشان دهم رنج می‌برم، لذا می‌آیم با برداشتن کلاه آن را نشان می‌دهم. و از اینکه محبتم را به خود آقای x نشان می‌دهم لذت می‌برم. این درواقع غایتی است که از این عمل سمبلیک عائد من می‌شود. اما عمل همچنان سمبلیک است. پس چیزی که شما می‌گویید در طول عمل سمبلیک است نه در عرض آن. یعنی نه اینکه سمبلیک بودنْ یک چیز باشد و این چیزی که شما اکنون می‌گویید چیز دیگری باشد. بلکه من از انجام این عمل سمبلیک آن غایت را مدّ نظر دارم. مثال بزنم؛ بچهٔ من از بیرون می‌آید و من شیفتگی و علاقهٔ عجیبی نسبت به بچه‌ام احساس می‌کنم. اما از اینکه نتوانم به هیچ صورتی این علاقه را به خودش نشان دهم رنج می‌برم؛ لذا می‌پَرَم و می‌بوسمش. بوسه و نوازش کردن عملِ سمبلیک است. حال بعد از اینکه نوازشش کردم و محبّتم را نسبت به بچه، به خودِ بچه، نشان دادم، از این نشان دادن

احساس لذت می‌کنم. پس یک عمل سمبلیک انجام دادم و از این عمل سمبلیک احساس لذت می‌کنم، اما احساس لذت در عرض عمل سمبلیک نیست بلکه در طول آن است؛ یعنی تازه این عملِ سمبلیک مقدمه‌ای شد برای آن غایت. به تعبیر دیگر، من یک عمل سمبلیک نشان می‌دهم که غایتِ متوسطش این است که محبت خودم را به شما نشان دهم، اما غایت قُصوایش این است که از نشان دادن محبتم به شما، خودم احساس لذت می‌کنم. این غایتِ قصویٰ در طول آن غایت متوسط است نه در عرض آن.

پس اگر در درون من خشیتی یا حرمتی نسبت به خدا نیست، و علاقه و محبتی هم نیست، و خدا هم این را می‌داند، آنگاه این عمل سمبلیک ریاکارانه است و ریا در مورد خدا کارایی ندارد، برخلاف مناسبات انسانی که ریا همچنان کارایی خودش را دارد. اگر هم این محبت در درون من هست، که خدا آن را می‌بیند؛ پس دیگر کلاه را برای چه برمی‌دارم؟

○ اگر سمبلیک ندانیم چه؟ یعنی فرض کنید مطابق مکتب رفتارگرایی در روان‌شناسی، می‌دانیم که فردی را که بیماریِ ترس دارد، با یک‌سری اعمال و رفتارهای خاص حساسیت‌زداییِ تدریجی می‌کنند. می‌گویند این کار را انجام بده تا کم‌کم آن حالتِ جوانحی و روان‌شناختیِ مورد نظر در تو ایجاد شود. ما می‌بینیم که آن عمل دینی با این حالِ درونی تناسباتی نیز دارد. همان‌طور که در آن حساسیت‌زدایی هم بین آن رفتار و رفع ترسی که در آن فرد ایجاد می‌شود تناسبی هست. در این اعمالِ عبادی هم ما این تناسب‌ها را می‌بینیم. مثلاً در قربانی، تعلقِ خاطری در انسان هست که ممکن است در آن مرتبهٔ اول واقعاً آن حالتِ جوانحی ایجاد نشود، ولی یکی دوبار که گوسفندی را می‌کشد چون آن را از مالش جدا می‌کند، کم‌کم حالتِ جوانحی هم ایجاد می‌شود. باز

در حالات عبادی هم این را می‌بینیم. رکوع، سجود، و غیره، علاوه بر اینکه خودشان یک رفتار هستند، تأثیراتی هم بر روی انسان می‌گذارند، به‌خصوص که ملازماتی نیز در آن در نظر می‌گیرند. مثلاً می‌گویند سعی کنید همراه با توجّه باشد و فلان کار را هم ضمیمه‌اش کنید تا بتدریج آن حال در شما ایجاد شود. در همان موردِ واجبات هم می‌گویند نیت کن، یعنی مقداری توجه هم داشته باش. بهتر نیست این وجه را در نظر بگیریم نه آن جنبهٔ سمبلیک را؟

● بسیار خوب! اگر این وجه را بگیریم پس دیگر درواقع از سمبلیک بودن بیرون آمدیم. پس این کار ابزار است و لذا عقلانیتش به این است که یک حال جوانحی ایجاد کند. در این خصوص دو نکته عرض می‌کنم.

۱. نکتهٔ اول این است که تجربهٔ تاریخی سخن شما را تأیید نمی‌کند. یعنی اتفاقاً ما سَبُعیّت‌ها، درندگی‌ها و آدم‌کشتن‌هایی را از برخی از همین آدم‌هایی می‌بینیم که نه فقط هفده رکعت نماز یومیه‌شان را می‌خوانند بلکه صد رکعت نماز استحبابی هم می‌خوانند! تجربه تأیید نمی‌کند که این حالت را ایجاد کرده باشد. بالاخره تجربه باید تأیید کند که این اعمال به مرور زمان آن حال جوانحی را ایجاد می‌کنند. انصافاً تجربهٔ تاریخی گَواهِ این معنا نیست. انصافاً نیست. آن‌قدر انسان‌هایی هستند که در عمرشان یک رکعت نماز نخوانده‌اند ولی انسانی زندگی می‌کنند، با شرف زندگی می‌کنند، تواضع و فروتنی دارند، خدمت به مردم می‌کنند، و کسی آزاری از آنها ندیده است؛ نه از زبان‌شان، نه از قلم‌شان، و نه به هیچ صورت دیگری. آن‌قدر انسان‌ها هم هستند که همین نمازها را می‌خوانند، همین روزه‌ها را می‌گیرند، بیشتر از من و شما هم می‌گیرند، اما می‌بینیم تکبر و غیره دارند. پس آخر این اثر کجا باید خودش را نشان دهد؟! شما ممکن است بگویید: نه! قیود و شروطی دارد که ما خبر نداریم. خب اگر گفتید «قیود و شروطی دارد که ما خبر نداریم و معلوم می‌شود که آنها آن قیود و شروط را اِتیان نکرده‌اند و از این نظر هم هست که در آنها اثر نگذاشته

است»، دیگر سخن‌تان ــ به گفتهٔ پوپری‌ها ــ ابطال‌ناپذیر می‌شود و دیگر نمی‌توانیم راجع به آن اثباتاً و نفیاً سخنی بگوییم.

۲. نکتهٔ دوم این است که اینکه شما می‌گویید «انسان وقتی گوسفند می‌کشد عُلقه‌اش به مال رفته‌رفته کم می‌شود، چون یک تکه از مالش را اِفراز کرده و از خودش بیرون برده است و در نتیجه آهسته‌آهسته یک حالتِ جوانحی در او ایجاد می‌شود» اگر من این را قبول کنم فقط در مورد چیزهایی قبول می‌کنم که در آنها این حس به انسان دست می‌دهد که چیزی از زندگی‌اش بیرون رفت. اما بسیاری از عبادیات این‌گونه هم نیستند. «بسیاری از عبادیات این‌گونه نیستند» یعنی چه؟ یعنی به نظر نمی‌رسد در اینکه من دستم را از این طرف بشویم یا از آن طرف، چیزی جوانحی ــ مثل آن چیزی که شما می‌گویید ــ وجود داشته باشد که در من حالتی ایجاد کند. به نظر شما چه چیزی در من ایجاد می‌کند؟ اینکه من بر مأکولات و مطعومات هم سجده بکنم یا نکنم و بگویند «خیر، بر اینها سجده‌کردن جایز نیست» این چه حالی ایجاد می‌کند؟ اینکه در غسل اول سمت چپ را بشویم و بعد سمت راست را یا اول سمت راست را و بعد سمت چپ را، چه تأثیری در من دارد؟ اینها مثل آن قربانی نیست. در قربانی درواقع حق با شماست ــ البته با آن تشکیکی که در قسمت اول خدمت‌تان عرض کردم ــ اما واقعاً در اکثر عبادیات چنین چیزی نیست.

مگر اینکه چیز دیگری مدعی شویم و آن اینکه بگوییم اول باید برای همهٔ متدینان در خصوص ذره به ذرهٔ این عبادیات بالمعنی الاخص یک تناظرِ یک به یک در ساحت آگاهی‌شان ایجاد کنیم، بدین صورت که بگوییم: در اینجا که گفته‌اند چنین کن برای این است که این حال در شما ایجاد شود و در آنجا که گفته‌اند چنان کن برای این است که آن حال ایجاد شود، و غیره. آنگاه وقتی اینها در ساحت آگاهیِ شخص باشد در اثر تکرار ممکن است آن حال برایش ایجاد هم بشود. اما این‌گونه هم نیست.

ما کجا خبر داریم که چرا انسان وقتی می‌خواهد مسح کند باید فلان جای سرش خیس نباشد؟ اگر صورتت تر باشد اشکال ندارد وضو بگیری اما جای مسح نباید تر باشد. این حالت چه حالِ باطنی‌ای در شما ایجاد می‌کند؟ من این را نمی‌فهمم. این غیر از قربانی است؛ در مورد قربانی درست می‌گویید. قربانی نوعی اِفرازِ مال از زندگی است و ممکن است رفته‌رفته عدم تعلّق ایجاد کند. پس آن سخنِ شما درواقع این تالی را هم دارد.[1]

○ یکی از بزرگان نکته ظریفی می‌گفت. می‌گفت کسانی هم که امام حسین(ع) را کشتند نمازخوان بودند و حتی نماز خواندن به آنها قوت داده بود؛ آنها اگر نماز نمی‌خواندند نمی‌توانستند این کار را انجام بدهند. خود نماز خواندن به انسان نوعی قوّتِ نفس می‌دهد!

● بله همین‌طور است. اما «در جهتِ چه کاری؟» فرق می‌کند. به قول شاعر:

نه هر کس شد مسلمان می‌توان گفتش که سلمان شد
که اول بایدت سلمان شدن آنگه مسلمان شد

بنده واقعاً معتقدم دین فقط «آنچنان» را «آنچنان‌تر» می‌کند. شما اگر انسان خوبی باشی و متدین شوی خوب‌تر می‌شوی؛ اگر انسان بدی باشی و متدیّن شوی بدتر می‌شوی. یعنی تدیّن جسارتی به انسان می‌دهد که اگر انسانی باشید جِبِلّتاً پاک و طیّب، که از یک خانوادهٔ امین و از یک جوهرهٔ انسانی برخاسته‌اید، تدیّنْ شما را آنچنان‌تر می‌کند، یعنی خوب‌تر می‌کند. از آن‌طرف، اگر آدم زُمُختی باشید مثل خوارج؛ آنها هم تدیّن فقط در مقابل علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) شجاع‌ترشان کرد و جسارت‌شان بیشتر شد. به نظر شما چرا این‌گونه می‌شود؟ چون تدیّن به شما این حالت را می‌دهد که

۱. بحث عقلانیتِ عبادات، در جلسهٔ چهارم تکمیل شده است (و.).

«شما تحت کَنَفِ حمایت الاهی هستی و مأمور خدایی! شما اصلاً دست خدایی که از آستین جهان بیرون آمده‌ای!» این حالت باعث می‌شود که هر کاری که می‌خواهی بکنی با جسارت و شجاعتِ بیشتری انجام دهی.

بنده فکر می‌کنم بیشترین خوبی‌ها را از این راه می‌توان تحصیل کرد؛ بیشترین بدی‌ها را هم می‌توان از این راه تحصیل کرد. فکر نمی‌کنم که انسان، به صرفِ تدیّن و به صرفِ تعلّق به یک دین، بدی‌هایش کمتر شود یا خوبی‌هایش بیشتر شود؛ واقعش این است که در زندگی‌ام چنین چیزی ندیده‌ام. من می‌بینم که انسان‌های خوبْ متدین‌های خوبی هستند و انسان‌های بد هم متدین‌های بسیار ناجوری هستند.

خاطرم هست که حضرت امام دوسه‌بار به عبارت‌های مختلف این مطلب را می‌گفتند که «ما از آمریکا ترس نداریم اما از این مقدّسین می‌ترسیم». راست هم می‌گفتند! چون آمریکا یک‌جایی عقب می‌نشیند، اما اینها می‌گویند: «کجا عقب بنشینیم؟ ما مأمور الاهی هستیم، ما می‌رویم جلو، ما مأموریم که زمینه را برای ظهور حضرت آماده کنیم»! می‌بینیم بزرگ‌ترین دَرَندگی‌ها را می‌کنند به اسم اینکه دارند زمینه را برای ظهور حضرت حجّت ــ علیه‌السلام ــ آماده می‌کنند.

البته این بحث بحثی است که اگر کسی بخواهد حرف دقیقی راجع به آن بزند و ببیند واقعاً تدیّن بر روان انسان اثر می‌گذارد یا نه دقیقاً به حوزهٔ «روان‌شناسی دین» مربوط می‌شود. به تعبیر دیگر همان بحثی است که روان‌شناسان دین تحت عنوان «تأثیر دین در منش آدمی» مطرح می‌کنند. آیا واقعاً انسان وقتی وارد یک دین می‌شود، یا از دینی به دین دیگر درمی‌آید، در منش او از این جهت که مؤلفه‌های جدّیِ روانش را عوض کند، اثری می‌گذارد یا نه؟ درواقع ادعایی که بنده کردم این بود که می‌خواستم بگویم «نه». اما اینکه این رأی من درست باشد یا غلط، حرف دیگری است.

حتی به نظر می‌رسد قرآن کریم در مورد خودش هم همین را می‌گوید که «**یُضِلُّ به کَثیراً و یَهدی بِه کَثیراً**» (بقره: ۲۶). من فکر می‌کنم از قرآن هم بسیار می‌شود سوءاستفاده کرد؛ بسته به اینکه چه قصدی داشته باشید. به تعبیر مولانا، با یک طناب هم می‌شود به ته چاه رفت و هم می‌شود از ته چاه بالا آمد. از طناب هر دو کار برمی‌آید. تا شما چه قصدی داشته باشی؛ بخواهی با طناب بروی ته چاه یا بخواهی از ته چاه بیایی بالا. واقعاً قرآن ــ به گفتهٔ علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) ــ حَمّالِ ذووُجوه[1] است. من فکر می‌کنم خوارج هم از قرآن به‌خوبی استفاده می‌کردند، اما علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) هم استفاده می‌کرد. هر دو استفاده می‌کردند؛ معاویه استفاده می‌کرد و ابوذر هم استفاده می‌کرد؛ بسته به اینکه چه بخواهیم.

○ بینشی که قرآن و دین می‌دهند چه تأثیری ممکن است داشته باشد؟ درست است که ــ بسته به نوع شخصیت فرد ــ تأثیری در منش‌ها و خصلت‌ها می‌گذارد، ولی بینش‌هایی که احیاناً ادیان می‌دهند طبق این گفتهٔ شما بی‌تأثیر است؟

● نه، بینش‌ها بی‌تأثیر نیستند. ولی دین مجموعه‌ای است که شما هر چه بخواهید از آن قابل استخراج است. یک انسان خیلی خوب وقتی مسلمان می‌شود همین که در فقه می‌رسد به اینکه می‌گویند: اگر رفتید میخانه‌ای را کشف کردید، قُرابه‌ها و شیشه‌هایش را بردارید و می‌ها را خالی کنید اما قُرابه‌ها را نشکنید، چون صاحبش نسبت به آنها مالکیت دارد؛ این انسان خوب، این جهتِ دین را خیلی خوب می‌بیند. آن‌وقت اگر جایی هم میِ قُرابه‌ای را خالی کرد، دیگر قُرابه را نمی‌شکند. این شخص از اول هم روحیه‌اش همین بوده، لذا این حکم دین را جدی می‌گیرد.

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۷۷.

از آن طرف کسی هم روحیه‌ای دارد که اصلاً از اینکه آدم زیاد روی کره زمین ببیند خوشش نمی‌آید! چنین کسی همین که وارد دین می‌شود می‌گوید: بله، «**اُقتُلوهم حیثُ ثقِفتُموهم**؛ هر کجا که آنها را یافتید بکُشیدشان» (نساء: ۹۱)! پس این شخص هم به یک‌سری چیزهای دیگری می‌چسبد. بعد هم می‌گوید: سابُّ المؤمن که حکمش فلان است، و سابُّ النّبی هم که بهمان. مرتد هم که دیگر أَعاذَنَا اللهُ مِنها! این شخص هم این بخش‌ها را می‌چسبد سفت می‌گیرد. این است که می‌بینیم همین کسی که می‌گوید من فقط به خاطر خدا و رسول خدا و دین و پیر و پیغمبر دارم کار می‌کنم، قُرابه که هیچ، اصلاً می‌رود یک کتابفروشی را به آتش می‌کشد! می‌گوید: شنیده‌ایم می‌گویند یک رمانی ــ آن هم تازه می‌گوید شنیده‌ایم! ــ چاپ کرده یا فروخته است که شنیده‌ایم می‌گویند صحنه‌هایی دارد که «ما یُستَقْبَحُ ذِکرُه» است. همه‌اش شد «شنیده‌ایم»! خب اگر تو واقعاً مطیعِ اِله هستی حتی اگر همین صفحه‌اش را هم بگیری و پاره کنی، بقیهٔ کتاب را که حق نداری پاره کنی ــ تازه فرض می‌گیریم که مسلّماً می‌داند آن صفحه ناجور است. باید بگویی: آقا! کتاب یا رمان شما ۶۷۰ صفحه داشت، صفحهٔ ۲۱۱ و ۲۱۲ از آن این خرابی را داشت. این را گرفتیم پاره کردیم و بقیه‌اش را هم می‌دهیم و عذرخواهی می‌کنیم. بعد هم می‌گوییم: ببخشید، آقای کتابفروشِ فلان! داشتیم وظیفهٔ شرعی‌مان را انجام می‌دادیم. اما می‌بینید یکباره با کوکتِلِ مولوتف کتابفروشی را به آتش می‌کشد! این شخص از اول سَبُعیّتی در درونش هست، لذا می‌گوید: دینم گفته بروید بزنید! یکی این بخش از دین را می‌گیرد و دیگری آن بخش دین را و «**نُؤمنُ ببعضٍ و نَکفُرُ ببعض**» (نساء: ۱۵۰) می‌کنند.

بنده مخصوصاً در بعضی شهرهای کوچک که روحیّات را می‌شناخته‌ام و خانواده‌ها را می‌دیده‌ام، در اخلاقِ انسان‌ها که دقت می‌کنم، دیده‌ام اکثر افراد خشن اصلاً از خانواده‌های بسیار دَنیّی هستند.

اشخاصی هستند که نمی‌توانند آدم ببینند در عالَم! کسانی هستند که فقط تَفَرعُن دارند. چنین کسی البته از دین هم می‌تواند چیزهایی در تأیید خودش به دست بیاورد.

از آن طرف هم کسی هست که همین دین و خدا و پیغمبر را قبول دارد ولی چون انسان سلیم‌النفس و پاکی است، وقتی به او می‌گویی مثلاً در دین گفته‌اند «اَلغیبَةُ أشَدُّ مِنَ الزِّنا» می‌گوید: پس طبق این سخن واقعاً غیبت **أشَدّ** از **زنا** است! در نظرِ او ــ چون انسان سلیم و پاکی است ــ این واقعاً مطلب مهمی است. او واقعاً این قسمت را سفت گرفته و چسبیده است و می‌گوید «الغیبة اشدُّ من الزنا»؛ بنابراین من حق ندارم غیبت کنم.

اما آن دیگری چه کار می‌کند؟ اگر دید دختری به پسری لبخند زد یا یک تار موی دختری بیرون بود اسکندریه را به آتش می‌کشد! اما خودش غیبت که هیچ! غیبت و تهمت و شایعه‌پراکنی و هزار چیز دیگر در کارش هست. یکی این بخش دین را گرفته و دیگری آن بخش دین را. اینها واقعاً دو نوع طرز تلقی است. هم این در دین دستمایه پیدا کند و هم آن. آن‌وقت او می‌گوید: واقعاً در دین گفته‌اند «الغیبةُ اشدُّ من **الزنا**»! و این یکی در حالی که این دو نفر اصلاً زنا هم نکرده‌اند فقط دختری به پسری لبخند زد یا پسری به دختری لبخند زد، این کار برایش مهم است، ولی غیبت برایش اهمیت ندارد! یک روحیه این را می‌گیرد آن را رها می‌کند و یک روحیه آن را می‌گیرد این را رها می‌کند. از این لحاظ است که می‌گویم واقعاً نظر بنده این است که شما مَنِشی در زندگی‌تان دارید، بعد وقتی متدین می‌شوید همان بخش از دین که به منش شما می‌خورد جلبتان می‌کند. در نتیجه آنجا را می‌گیرید و انسانی می‌شوید که آن بخش‌ها برایتان بسیار مهم است. اصلاً هم قصد ندارید که عالِماً عامِداً دین را تحریف کنید؛ حتی قصد ندارید که آگاهانه نُؤمِنُ بِبَعض و نَکفُرُ بِبَعض کنید، ولی ناآگاهانه این «نُؤمِنُ بِبَعض و نَکفُرُ بِبَعض» در شما تحقق پیدا می‌کند. این بستگی به شاکلهٔ شما دارد.

زمانی به حضرت عیسی ــ سلام‌الله‌علیه ــ گفتند که تو با سه طبقه از بدترین طبقات جامعه رفت و آمد می‌کنی. سه طبقه بودند که در آن زمان منفورترین طبقات جامعه بودند؛ باج‌گیران، سربازان، و فاحشه‌گان. به عیسی می‌گفتند: ما که همیشه می‌بینیم تو با این سه دسته می‌روی و می‌آیی! عیسی در جواب گفت: به نظر شما مریض بیشتر احتیاج به طبیب دارد یا انسان سالم؟ شماها که طبق ادعای خودتان سالمید و نیاز به طبیب ندارید. اینها مریض‌اند و مریض احتیاج به طبیب دارد.

گاه کسی این قسمت از دین را خوب می‌فهمد. چنین کسی، این قول عیسی را ــ که می‌گفت طبیب از آنِ مریض است نه از آنِ سالم ــ گرفته است، چون روحیه‌اش این‌گونه است و عیسی هم روحیه‌اش این‌گونه بود. حال من از پیامبری و دین عیسی هم صرف نظر می‌کنم و می‌گویم اصلاً یک روحیهٔ انسانی این‌گونه است.

یا زمانی به عیسی می‌گفتند: آقا! شما دست در هر کاسه‌ای می‌کنید! آخر نجسی و پاکی سرتان نمی‌شود! در جواب می‌گفت: پدر آسمانیِ من بیشتر نگاه می‌کند که چه از دهان **بیرون می‌آید** تا اینکه چه در دهان **فرو می‌رود**. شما بیشتر نگاه می‌کنید چه در دهان فرو می‌رود که یک‌وقت چیز نجسی در دهان نرود. ولی پدر من بیشتر نگاه می‌کند که چه از دهان بیرون می‌آید؛ دروغ بیرون می‌آید، غیبت بیرون می‌آید، تهمت بیرون می‌آید، چه بیرون می‌آید؟

این هم یک روحیه است. روحیهٔ این شخص این را می‌بیند و آن را نمی‌بیند. واقعاً به نظر من این نکتهٔ مهمی است. مگر اینکه یک تحقیق روان‌شناختی واقعاً نشان دهد که چنین نیست و وقتی انسان دین را قبول می‌کند تغییراتی در جهتِ مثبت قاطعاً در او رخ می‌دهد. اما من چنین چیزی در زندگی‌ام ندیدم.

○ اگر ما بپذیریم این احکام و شریعت‌ها را خدایی فرستاده است که هم حکیم و خیرخواهِ علی الاطلاق است و هم عالِم و قادر مطلق، آنگاه ــ ولو عقل ما هم قاصر باشد و نفهمد ــ مسلمّاً می‌پذیریم که بالاخره حتماً این شریعت‌ها و احکام حکمتی دارد.

● بله، شکی نیست که انسان وقتی مقدمات یک استدلال را پذیرفت، دیگر منطقاً به نتیجه‌اش هم ملتزم است. اما توجه داشته باشید که آن کسانی که این مباحث را پیش می‌کشند کسانی‌اند که همین‌جاهاست که شک و شبهه پیدا کرده‌اند. وگرنه اگر آنها بپذیرند که «هرچه در قرآن، تورات، انجیل، یا در هر کتاب آسمانی دیگری هست، سخن خدایی است که این خدا لااقل سه صفت علم مطلق، قدرت مطلقه و خیرخواهیِ علی الاطلاق را دارد، و این سخنانِ موجود در این کتاب هم عیناً سخنان اوست، و او هم این سخنان را برای انسان‌ها تا صبح قیامت و تا ابدَالآباد فرستاده»، صد البته همان نتیجه‌ای که شما می‌گویید گرفته می‌شود. امّا مناقشاتی در این امور وجود داشته است که در همان نتیجه‌ای که شما می‌خواستید بپذیرید شک ایجاد کرده است. والّا همین‌طور است که شما می‌گویید و اگر همهٔ آن مقدمات را کسی بپذیرد نتیجه هم بر دوش او می‌آید.

بنده بارها گفته‌ام که شکی نیست که وقتی مقدمات یک استدلال ارسالِ مسلّم شد، دیگر آن شخص منطقاً باید نتیجه را بپذیرد. لذا اگر دیدید کسی نتیجهٔ استدلال شما را نمی‌پذیرد و در عین حال او را منطقی هم می‌دانید، باید قبول کنید که در یکی از مقدماتِ شما مناقشهٔ مادی دارد؛ یعنی مناقشهٔ صوری نمی‌کند و صورت استدلالتان درست است، اما در مادهٔ یکی از استدلالات شما و محتوای یکی از مقدمات شما مناقشه‌ای دارد، و آن مناقشه است که او را به این سوق داده که از پذیرش نتیجه استنکاف کند.

○ حال اگر این‌گونه استدلال کنند که در بسیاری از عبادیات، صِرف عبدبودن و عبودیّت مطلوب است؛ یعنی اصلاً حکمت بعضی از آنها معلوم نیست ولی در این قبیل موارد خدا خواسته است ببیند که چه کسی در اطاعت از قوانین این‌گونه عمل می‌کند؛ این استدلال نمی‌تواند این امور را موجّه کند؟

● این بیان به نظر من دو اشکال دارد:

۱. اشکال نخست این است که ما فرض می‌کنیم که خدای متعال برای صِرف آزمودنِ عبودیت و عدم عبودیت ما ــ یعنی اطاعت و عِصیان ما ــ امرها و نهی‌هایی را نسبت به ما صادر و به ما ابلاغ کرده باشد. بنده عرض می‌کنم که اگر آزمایش را می‌توان با چند امر و نهی انجام داد، خوب است این امر و نهی‌ها ــ که آزمایش‌ها بالفعل نسبت به آنها صورت گرفته ــ مَزیّتی نسبت به سایر امر و نهی‌ها داشته باشند. فرض کنید من در مورد بچهٔ خودم فقط می‌خواهم میزان اطاعت و عصیانش را نسبت به خودم بسنجم. خب این کار را با امر و نهی‌های بسیار عدیده‌ای می‌توانم انجام دهم. امرها و نهی‌های بسیاری هست که می‌توانم به او بکنم تا ببینم اطاعت می‌کند یا نه، و با اینها او را بیازمایم. اما به نظر شما از این جهت که احتمالِ اطاعت او نسبت به امرها و نهی‌ها می‌رود، بهتر نیست امر و نهی‌هایی بکنم که اگر اطاعت کرد، از خودِ آن اطاعت هم چیزی عاید او شود؟ یعنی درست است که همهٔ امرها و نهی‌ها اختباری [یعنی برای امتحان کردن و آزمودن] هستند ولی خوب است در این امر و نهی‌های اختباری، امر و نهی‌ای انجام بگیرد که، اگر صورتِ اطاعت و اِتیانش محقَّق شد، خودِ این امر و نهی هم مزیّتی نسبت به سایر امر و نهی‌ها داشته باشد. به تعبیر دیگر، خدا وقتی می‌خواهد ما را اختبار کند، و می‌بیند که با یک میلیارد امر و نهیِ مختلف می‌تواند این‌کار را بکند، در میان این یک میلیارد، کدامش را انتخاب می‌کند؟ حتماً آن یکی را برمی‌گزیند که وجهِ رُجحان دیگری هم نسبت به سایر امر و نهی‌ها داشته

باشد. در نتیجه، به نظر من باز دوباره آن مسئله در اینجا بعینه قابل تکرار است؛ همان مسئله‌ای که در جلسهٔ قبل می‌گفتیم.

۲. اشکال دوم این است که اینکه می‌گویند «خدا می‌خواهد ما را اِختبار کند» از یک دیدگاه قراردادی در مناسبات بین ما و خدا ناشی می‌شود. اگر ما مناسبات بین انسان و خدا را تکوینی و طبیعی بدانیم ــ نه قراردادی ــ آنگاه دیگر اصلاً آزمایش و چیزهای نظیر آن قابل طرح نیست. یعنی اگر من ارتباط خودم را با خدا مثل ارتباط یک دانش‌آموز با معلم بدانم ــ که ارتباطی است قراردادی ــ آنگاه در این صورت می‌توانم بگویم که خب، معلم آزمایش‌هایی می‌کند فقط برای اینکه ببیند من می‌توانم فلان مسئله را حل کنم یا نه. اما در مورد خدا این چیزها قابل تصوّر نیست. درواقع خدا نباید موجودی باشد که ما را اختبار کند، چرا؟ چون اگر مراد از اختبار، کشف کردنِ امر خَفیّ و مستور است، اینکه در مورد خدا معنا ندارد! و اگر مراد او ساختن انسانِ خبیر است، باید دستورات متناسبی بدهد که اثر تکوینی در این ساخته‌شدن داشته باشند؛ مثل مربّیِ کوهنوردی که به بچه عمداً می‌گوید «از اینجا برو بالا!» چون می‌خواهد کم‌کم با این بالارفتن، اصلاً او را کوهنورد کند. چون این دو با یکدیگر متفاوت است. یک‌وقت من اختبار می‌کنم برای اینکه شما که کوهنورد هستید، کوهنورد بودن‌تان معلوم شود؛ مثل مسابقات کوهنوردی. اما یک‌وقت نمی‌خواهم با این اختبار کردن‌ها، آزمایش کردن‌ها، و شما را به دردسر انداختن‌ها، فوتبالیست بودنِ شما معلوم شود. بلکه می‌خواهم فوتبالیست بودنِ شما محقَّق شود. در این صورت باید امر و نهی‌ها اثر تکوینی و واقعی در این ساخته شدن داشته باشند. بنابراین نمی‌توان گفت که این امر و نهی فقط به خاطر تعبّد و اطاعتِ صِرف بوده است. به تعبیر دیگر، برای خدا که چیز محقَّقی نامعلوم نیست.

بله، برای خدا یک چیز می‌توان فرض کرد و آن اینکه بخواهد برای ما ــ به تعبیر دقیقِ جان هیک ــ یک ساختَنگاه و سازشگاه روان بسازد؛ نه یک آسایشگاهِ تن! اینجا سازشگاهِ روان است و می‌خواهد روانِ ما را بسازد. تعبیر هیک soul-making است؛ به تعبیری می‌خواهد **روان‌سازی** کند، یعنی درواقع می‌خواهد روانِ ما در اینجا ساخته شود. خب اگر بخواهد روان ما را بسازد، با چه می‌شود ساخت؟ مسلّماً روان را با امر و نهی‌هایی که هیچ هدفی را برآورده نمی‌کنند نمی‌توان ساخت.

۹. عقلانیت گفتاری

آخرین قِسم عقلانیت، عقلانیت گفتاری است، یعنی عقلانیت در مقام گفتار. بدین بیان که گاه گفتار متّصف به صفتِ عقلانی‌بودن یا عقلانی‌نبودن می‌شود؛ و اینکه ما ــ چه در امور قضائی و جزائی و چه در عرف و زندگیِ عادی خودمان، یعنی در داوری‌های عادی و روزمره ــ انسان‌ها را به ظواهرِ سخنشان و به نتایجی که از گفتارشان برمی‌آید اخذ می‌کنیم نیز به دلیل این است که این پیش‌فرض را داریم که آنها در مقام گفتار **عقلانی** رفتار می‌کرده‌اند. دقت کرده‌اید که بعضی اوقات کسی حرفهایی می‌زند، شما از حرف‌های او فوراً به عقلش شک می‌کنید. چرا؟ چون معتقدید عاقلان به طرز خاصی حرف می‌زنند. در باب عقلانیت گفتار فراوان سخن گفته شده است؛ بعضی پنج شرط گفته‌اند، بعضی سه شرط و بعضی دیگر هشت شرط. یعنی گفته‌اند یک گفتار وقتی عقلانی است که این شرایط را داشته باشد. قبل از اینکه به این شرایط اشاره کنم نکته‌ای را باید بگویم و آن اینکه خود متدولوژیِ کشف عقلانیت گفتار هم محل بحث محققان قرار گرفته است؛ یعنی اینکه ما شرایط عقلانیت گفتار را از کجا بفهمیم و به چه طریقی باید این شرائط از یک گفتار اصطیاد شود. کسانی گفته‌اند راهش این است که هرگاه یک سخن به گونه‌ای بود

که وقتی ما آن را از کسی شنیدیم، او را به اختلالِ روانی یا عصبی یا روان‌پَریشی یا روان‌نژندی متهم می‌کنیم، معلوم می‌شود در اینجا یکی از شرائطی که برای گفتار عقلانی لازم داریم مفقود است؛ باید بکاویم و ببینیم چه شرطی مفقود است؟ آنگاه بعد از این کاوش‌ها، مجموعِ شرائطِ به دست آمده می‌شوند «شرائط عقلانیت گفتاری». کسانی گفته‌اند متدولوژیِ کشف بدین نحو است. یعنی ببینیم چه نوعِ گفتاری است که به محض شنیدن آن ــ به تعبیر عامیانه ــ می‌گویید «طَرَف خُل بوده که این را گفته است». از این نوعِ گفتار بفهمید که در اینجا چیزی باید وجود داشته باشد که در حال حاضر وجود ندارد. به نظرِ این عدّه، از این طریق و با این متدولوژی است که می‌توان فهمید مؤلفه‌های عقلانیتِ گفتار چه چیزهایی است.

بعضی دیگر گفته‌اند که از این طریق نمی‌توان عمل کرد؛ در عوض گفته‌اند باید نوعی **فهم عرفی** را در اینجا حاکم کرد. فعلاً به این بحث کاری نداریم؛ چون بحث مفصلی است. اما اجمالاً برای عقلانیتِ گفتار شرائطی تعیین کرده‌اند. آقای گرایْس معرفت‌شناس معروف انگلیسی در کتاب جالبی که نوشته سعی کرده است قواعد عقلانیت گفتاری را نیز نشان دهد. در آنجا گفته است که انسانی که گفتارش عقلانیت دارد ویژگی‌های خاصی دارد. بعد ایشان چند قاعده را گفته است؛

۱. یکی از ویژگی‌های عقلانیتِ گفتاری **اختصار و اطنابِ متناسب** است. اگر شما حرفی را بیش از حد مختصر کردید یا بیش از حد اطناب دادید، گفتارتان عقلانیت ندارد. می‌بینید که با هیچ‌یک از آن هشت قسم عقلانیتِ قبلی نمی‌توان قاعدهٔ این عقلانیت را درست کرد و این یک نوعِ متمایز است.
۲. ویژگی دومی که آقای گرایس می‌گوید این است که: عقلانیت گفتاری اقتضای **وضوح در گفتار** دارد. کسی که مبهم و دوپهلو سخن

مـی‌گوید عـقلانیت گـفتاری نـدارد. brevity (یـعنی اخـتصار یـا متناسب‌بودن) خاصیّتی است که اول گفتیم، و clarity مؤلفهٔ دیگرِ عقلانیت گفتاری است، بدین معنا که انسـان بـاید واضـح سـخن بگوید. کسی که مبهم سخن می‌گوید جایی از کارش عیبی دارد، البته در مقام گفتار و نه در جهاتِ دیگر. این نیز یک نوع عقلانیت است و از این لحاظ است که اگر شما از گفتارِ من نتایجی ــ چه با قواعد استقرائی و چه با قواعد قیاسی ــ استخراج کردید، من باید به آنها ملتزم باشم.

مثلاً همین آقای کوهِن که نُه معنای عقلانیت را از او نـقل مـی‌کردم، می‌گوید پنج شرط برای عقلانیتِ گفتار وجود دارد:

۱. گفتار باید بیش از حدِّ اقتضای مخاطبان **تفصیل** نداشته باشد.

۲. بیش از حدِّ اقتضای مخاطبان **اجمال** نداشته باشد.

۳. بیش از حدِّ اقتضای مخاطبان **تأکید** در جمله نباشد.

۴. در گفتار نباید بیش از حدِّ اقتضای مخاطبان **ارسالِ مسلَّم** بشود.

۵. همچنین به اندازهٔ کافی از **وضوح مدّعا و قوّتِ دلیل** برخوردار باشد.

او این پنج شرط را گـفته است. اگـر دقت کـنید مـی‌بینید کـه در ایـن شرایط، تعبیرِ «بیش از حدِّ اقتضا...» به‌کار رفته است؛ و خودِ اینکه «بیش از حدِّ اقتضا چقدر است؟» باز یک امر کیفی است و نمی‌توان دقیقاً روشن کرد که «بیش از حدِّ اقتضا» چقدر است. اما شکی نیست که خود انسان استشمام می‌کند که ارسال مسـلّم‌های بـیشتر از آن حـدّی کـه مـخاطبان اقتضایش را دارند درست نیست. مثلاً من ممکن است بتوانم در فیضیه حرف‌هایی بزنم که در غیرفیضیه نمی‌توان زد. ایـنکه مـی‌گویم «فـیضیه» منظور من این است که «فیضیه» یعنی جایی که کسانی که در آنجا هستند یک سلسله پیش‌فرض‌های مشترک دارند. طبیعی است که من وقـتی در فیضیه صحبت کـنم بسـیاری چـیزها را مـی‌توانـم مـفروض بگـیرم. اگـر مدَّعَیاتی داشته باشم و بخواهم آنها را اثبات کنم، ممکن است در فیضیه با

مؤونهٔ کمتری بتوانم اثباتشان کنم. ولی همان مدّعیات را اگر بخواهم بروم مثلاً در هاید پارکِ لندن اثبات کنم، طبیعتاً با مؤونهٔ بسیار بیشتری می‌توانم اثبات کنم. عکس آن نیز صحیح است؛ یعنی انسان می‌تواند مدعیاتی را در هاید پارک لندن با مؤونهٔ بسیار کمتری اثبات کند. چون مخاطبانش بسیاری چیزها را ارسالِ مسلّم دارند. ولی وقتی می‌خواهد آن را در فیضیه اثبات کند، خیلی مؤونه دارد. یعنی مثلاً اگر شما بخواهید بروید در هاید پارک لندن و اثبات کنید که از لحاظ اخلاقی همجنس‌بازی هیچ اشکالی ندارد، به چند مقدمه بیشتر احتیاج ندارید؛ چون بقیه‌اش را آنها قبول دارند و فقط چند مقدمه است که باید اثبات کنید. اما اگر کسی بخواهد همین مدعا را در فیضیه اثبات کند، اصلاً تعداد مقدمات بعیده‌اش آن‌قدر زیاد است که گرفتاری زیادی دارد.

مَخلص کلام اینکه هرگاه من بیشتر از حدّی که جلسه اقتضایش را دارد ارسالِ مسلّم کنم، معلوم است که گفتارم عقلانی نیست. بر عکس، اگر بیشتر از آن مقداری که لازم است تأکید بر اموری کنم که احتیاج به تأکید بر آنها نیست و مخاطبانم آنها را مسلّم می‌دانند، در اینجا نیز گفتارم عقلانی نیست.

○ به نظر می‌رسد اینکه «باید مخاطب را از حیث تأکید و غیره مراعات کرد» یک نکتهٔ بَلاغی است و مشکل عقلانی وجود ندارد.

● شما می‌گویید این امور نکات بلاغی است. در پاسخ به شما دو نکته می‌گویم:

۱. نکته اول اینکه، از این مطلب البته برنمی‌آید که همهٔ نکات بلاغی در عقلانیتِ گفتار دخیل‌اند، ولی برمی‌آید که بعضی از شرایط عقلانیتِ گفتار جزء شرایطی است که در علوم بلاغی گفته می‌شود.

۲. نکتهٔ دوم این است که بعضی از این شرایط ــ که کوهِن یا دیگران آن را گفته‌اند ــ اتفاقاً به علوم بلاغی مربوط نمی‌شوند. مثلاً وضوح مدّعا و قوّت دلیل دو امر منطقی ـ معناشناختی است و به علوم بلاغی مربوط نمی‌شود. به تعبیر دیگر، بین شرایط عقلانیت گفتار و آن چیزی که در علوم بلاغی گفته شده است، نوعی عموم و خصوصِ مِن وَجه برقرار است؛ بعضی‌شان در هر دو هست، بعضی در این هست و در آن نیست، و بعضی در آن هست و در این نیست.

این قواعد همان قواعدی است که گاه در علم اصولِ ما مدوَّن می‌شود. مثلاً اگر فرض کنید که من در دادگاه گفتم: این آقا **جنایت** کرده‌اند. بعد گفتند: بفرمایید ببینیم جنایتِ ایشان چیست؟ من بگویم: بله، یادم می‌آید که ایشان یک روز داشتند هلو می‌خوردند، مورچه‌ای به هلوی‌شان داشت راه می‌رفت، این آقا با انگشت زدند و این مورچه را پرتاب کردند آن طرف! آن‌وقت شما می‌گویید: فلانی، در این مورد لغتِ **جنایت** را به‌کار نمی‌برند. معنای این حرف شما این است که سخن تو از قواعد گفتاری عدول کرده است و از عقلانیت افتاده است. عاقلانه نیست که کسی به پراندن یک مورچه بگوید **جنایت**.

توجه داشته باشید که اگر من این قواعد را رعایت کنم، شما از سخنان من ــ با رعایت این قواعد ــ هر نتیجه‌ای که اخذ کنید کاملاً بر دوشِ من است و من باید به آن ملتزم باشم. بنابراین شما می‌توانید از یک جمله از سخن من نتایجی اخذ کنید و بگویید: فلانی، باید به اینها ملتزم باشی.

بررسی تعارض قسم نهم عقلانیت با دین: اگر عقلانیتِ گفتار به این اموری که گفتیم باشد، و یا به ملاک‌های دیگری باشد، آیا در دین مواردی از نقض عقلانیت گفتاری داریم؟ چون اگر خاطرتان باشد ما در طی بحث از هر فقره از عقلانیت، می‌گفتیم آیا قابل تصوّر است که دین هم چنین

عقلانیتی در آن نباشد یا نه؟ اگر اولاً، به این معنا عقلانیتی برای گفتار قائل باشیم، و ثانیاً، مؤلفه‌هایش را آن پنج چیز یا چیزهایی نظیر آنها بدانیم، آیا می‌توان گفت دینْ غیرعقلانی است؟

کسانی گفته‌اند که بله، در کتاب‌های دینی و مذهبی بر اموری تأکید رفته است که اصلاً ضرورت ندارد. از آن‌طرف، به پاره‌ای امور توجه نشده که ضرورت دارد؛ اِطناب‌ها و ایجازهای بیجا وجود دارد. چیزهایی که احتیاج به استدلال دارد بر آن هیچ استدلالی نشده است، و چیزهایی که احتیاج به استدلال ندارد و بسیار واضح است، مدام بر آن استدلال شده و بلکه تأکید شده است. به نظر می‌رسد دور از ذهن نیست که کسی بگوید اگر عقلانیت گفتاری این باشد و ما آن را بپذیریم، واقعاً هم همین‌طور است و این موارد وجود دارد. نه اینکه در همهٔ کتاب‌ها ولی در بعضی کتاب‌ها هست. شما انصافاً عهد عتیق را بخوانید؛ ما باید اسم تمام فرزندان آدم و نوه‌های آدم، و اینکه هریک از آنها در چند سالگی ازدواج کردند و چند سال عمر کردند را بدانیم. هر کدام از دوستان که خوانده باشند، دیده‌اند که مثلاً در عهد عتیق ذکر شده که وقتی پسر فلانی وفات کرد، خودِ او چند ساله بود؛ چند سال بعد دارای دومین فرزندش شد؛ فرزندِ ارشدش چه کسی بود؛ بعد، نسل او در کنعان چه شد، و قس‌علی‌هذا. به اینها واقعاً می‌شود گفت کتاب آسمانی؟ یعنی اگر خدا بخواهد حرف بزند ــ نه فقط خدا ــ حتی به نظر من اگر یک انسان حکیم یا موجود حکیمی بخواهد پیامی برای بشر بدهد، واقعاً ذکر این قبیل امور ضرورت دارد؟ یعنی از دانستن یافِث و شیث و سام و حام و غیره انصافاً چه چیزی عائدمان می‌شود؟! مثلاً از اینکه من بفهمم «نوح پسرانی به نام‌های سام و حام و کنعان داشته و طول عمر هریک از آنها فلان مقدار بوده»، چه چیزی عائد ما می‌شود؟ شما بروید ببینید! البته در این جهت همهٔ کتاب‌های آسمانی مثل هم نیستند. اتفاقاً بعضی از کتاب‌ها واقعاً از

این چیزها بری‌اند؛ مثلاً به نظر من نمونهٔ بسیار خوبش ذَمّه‌پَدَه کتاب مقدّس بودائیان است. در ذَمّه‌پَدَه واقعاً هیچ مطلب تاریخی‌ای که بگوییم فقط و فقط برای تاریخ‌دان‌ها و تاریخ‌خوان‌ها خوب است نیامده است. اصلاً هیچ مطلبی از این‌سنخ ندارد و همهٔ مطالبش مربوط به وضع و حال بشر است. حالا درست و نادرست‌اش حرف دیگری است که فعلاً به آن کاری نداریم. ذَمّه‌پَدَه کتاب مقدس بودائیان است. ذَمّه‌پَدَه یعنی راه حق، طریقتِ حق. پَدَه همان path در زبان انگلیسی است به معنای مسیر و راه. ذَمَّه یا دَرْمَه یا ذَرْمه هم یعنی حق، حقیقت.

○ یعنی ذَمّه‌پَدَه معقول است؟

● نه، منظورم معقول بودن نیست؛ می‌خواهم بگویم مطالب تاریخیِ صرف، مسائل شخصی، قضیةٌ فی واقعةٍ، اینکه فلانی پسر بهمانی بوده، اینها در ذَمّه‌پَده نیست. گفتم که در اینجا اصلاً حق و باطل را کار ندارم. می‌خواهم این جهت‌اش را عرض کنم.

به‌هرحال می‌شود از این جهت هم نگاهی به گفتار و زبانِ دین کرد. البته «زبان دین» شاید تعبیر جالبی نباشد؛ لذا می‌گویم نگاهی به‌گفتار دین بکنیم، از این حیث که آیا واقعاً شرائط عقلانیت گفتاری در آن رعایت شده است یا نه. یعنی به تعبیر دیگر، اگر بخواهم کاملاً ساده برای شما بگویم، شما انصافاً در مورد گفتار من چه داوری‌ای می‌کنید؟ واقعاً در مورد من ــ به‌عنوان انسانی که در حدّ شما و پایین‌تر از شما هستم ــ قواعدی را برگفتار من حاکم می‌کنید. مثلاً وقتی می‌روید بیرون از کلاس می‌گویید: «ملکیان اینجا را اضافه حرف زد»، «اینجا را از این شاخه به آن شاخه پرید»، «اینجا را این‌قدر نباید بر آن اصرار می‌ورزید»، «آنجا تأکیدش نابجا بود» و قس‌علی‌هذا. خب این دیگر حدّاقلّ شرایط عقلانیت گفتاری است. آیا نمی‌توان این را در باب سخن خدا هم اعمال کرد؟

بالاخره سخن خدا از سخن من و امثال من که نباید پایین‌تر باشد. پس لااقل باید این شرایط را داشته باشد و در این حدّ باشد.

در بعضی از کتاب‌های دینی و مذهبی، در دو سه جای کتاب یک واقعهٔ واحد را نقل می‌کنند، ولی چنان نقل می‌کنند که انصافاً اگر من ــ به عنوان یک انسان عادی ــ یک واقعهٔ واحد را بدین نحو با دو یا سه روایت مختلف گزارش کنم، در عُرف متهم به دروغ گفتن می‌شوم و در دادگاه‌ها و محاکمِ حقوقی می‌گویند: «فلانی، در سخن تو تناقض هست». این موارد واقعاً دَر بعضی کتاب‌های آسمانی هست. یعنی مواردی هست که یک حادثهٔ واحد را در چند جای کتاب نقل می‌کند، اما آنها را که کنار هم می‌گذاریم، می‌بینیم با یکدیگر نوعی ناسازگاریِ عرفی دارند. البته شکی نیست که پیروان هر دین و مذهبی کتاب مقدس خودشان را از این ناسازگاری مُستَخلَص می‌کنند، اما با ارتکابِ تکلّف‌ها و تصنّع‌های بسیار. ولی اگر خود من روزی در دو جلسهٔ دادگاه، یک واقعهٔ واحد را که نقل می‌کنم این‌قدر با یکدیگر متفاوت باشد، هیچ‌گاه آن قاضی از من قبول نمی‌کند که بگویم: «آقا، اجازه بدهید که حرف جلسهٔ قبلم را طوری توجیه کنم که با حرف این جلسه سازگار در بیاید!» بلکه می‌گویند: «تو دیگر مرتکب تناقض شده‌ای و جایی از حرفت دروغ است؛ آن روز این‌طور می‌گفتی و حالا طور دیگری می‌گویی».

هِشام مصری، عالم مسیحیِ اواخر قرن نوزدهم، که کتابی نوشت در ردّ قرآن ــ و به گمان خودش ۹۰۰ مورد تناقض در قرآن نشان داد ــ یکی از مواردی که در آن کتاب، بر روی آن بسیار تأکید می‌کند همین موارد است. البته بنده نمی‌گویم او درست گفته و نمی‌خواهم داوری کنم. او می‌گوید ببینید بعضی وقت‌ها قرآن چیزی نقل می‌کند، بعد جای دیگری هم همین واقعه را نقل می‌کند، آن‌وقت می‌بینید با هم فرق می‌کند. مثالی که می‌زند در باب مواجههٔ موسی با سَحَره است. هشام می‌گوید شما در

قرآن چند جا می‌بینید که مواجهۀ موسی با سحره گزارش شده است. ولی آن گزارش‌ها با یکدیگر متفاوت است. او درواقع می‌خواهد بگوید که بالاخره نوعی عقلانیت درگفتار هست که ما آن را در لسان عادی خودمان هم رعایت می‌کنیم. اینها را دیگر نمی‌شود بگوییم «نه، لازم نیست!» البته جواب‌هایی هم به او داده شده است. دوستان اگر کتاب طبرسی و مجمع البیان نوشتۀ مرحوم دکتر کریمان را ــ که رسالۀ دکتری ایشان بود ــ دیده باشند، ایشان در آن کتابِ بسیار ذی‌قیمت بعضی از این موارد قرآن را که هشامِ مصری نقد کرده است، از قول مجمع البیان جواب گفته است. یعنی می‌خواهد بگوید اگر مرحوم طبرسی صاحبِ مجمع البیان الآن زنده بود، می‌توانست جواب هشام مصری را به این صورت بدهد. در این کتاب، آن مرحوم برخی از موارد مذکور درکتاب هشام مصری را نقد کرده است.

مثلاً هشام مصری می‌گوید که در قرآن باید می‌گفتند «قابَیْ قوسٍ» اما گفتنه‌اند «**قابَ قوسَین**» (نجم: ۹). چون یک قوس ــ یعنی کمان ــ دو قاب دارد، باید بگوییم «قابَیْ قوسٍ»، یعنی «قابَیْ قوسٍ واحدٍ»، اما در قرآن آمده است «**قابَ قوسین**». او می‌گوید «**قابَ قوسین**» که معنا ندارد. یعنی یک قاب است و دو قوس؟ باید بگویند دو قاب است و یک قوس. مرحوم کریمان در آنجا از قول صاحب مجمع البیان به این اشکال جواب گفته است. به‌هرحال، مقصود اینکه این نوع عدم عقلانیّت هم در باب ادیان و مذاهب قابل تصوّر است؛ و می‌شود کسانی بگویند که ما می‌خواهیم از این دید هم به ادیان و مذاهب نظر نقّادانه بکنیم و ببینیم گفتارشان عقلانی است یا نه.

○ **آیا می‌توان گفت نسبت به زمان‌های مختلف عقلانیت‌ها مختلف‌اند؟ مثلاً کتاب‌هایی از قدما وجود دارد که متعلق به زمان‌هایی است که فن و هنر این بوده که کاملاً مختصر و موجَز بنویسند. ما الآن از آن کتاب‌ها چندان چیزی**

نمی‌فهمیم و باید ۱۰ تا شرح ببینیم تا بفهمیم چه می‌گویند. با آنکه قدما آن نحوه نوشتن را مطلوب می‌دانستند. در مورد تورات هم همین‌گونه است؛ آنگونه سخن گفتن در آن زمان برای مردم پسندیده بود، گرچه ممکن است در زمان‌های دیگری مورد پسند قرار نگیرد. یعنی به نظر می‌رسد از جهت زمانی عقلانیت‌ها مختلف‌اند.

● نکته‌ای که مسلّم است این است که بالاخره هر سخنی وقتی از سخنگویی صدور پیدا می‌کند ــ خواه این سخنگو کاتب باشد یا متکلّم، یعنی سخن شفاهی باشد یا کتبی ــ باید مخاطبانِ آن سخن در نظر گرفته شوند. مثلاً اگر منِ گوینده یا نویسنده مدّعی هستم که مخاطبانِ سخنم فقط همین تعدادی هستند که اینجا در کلاس نشسته‌اند، باید شرائطِ گفتار را نسبت به این مخاطبان لحاظ کنم. اما اگر معتقدم که این سخن را فقط برای افرادِ حاضر نمی‌گویم، بلکه هم برای آنها می‌گویم و هم برای کسانی که نوار سخنِ من به آنها می‌رسد، در این صورت باید شرائط را برای چه کسانی در نظر بگیرم؟ برای آن مخاطبانی که در حال حاضر بالقوّه مخاطبِ من هستند ولی فردا مخاطبِ بالفعل می‌شوند؛ بنابراین در این شکی نیست که انسان باید مخاطبانِ سخن خودش را در نظر بگیرد، و بر اساس مخاطبانِ سخنِ هر کسی می‌توان داوری کرد که آیا سخن او، معیارها و ملاک‌های عقلانیت را دارد یا نه؟

ولی یک نکته هست و آن اینکه اگر کسی مدعی شد سخنش برای همهٔ انسان‌ها در همهٔ مکان‌ها و همهٔ زمان‌هاست، دیگر باید واقعاً این معیارها برای همهٔ انسان‌ها صدق کند. به نظر شما غیر از این است؟ مگر اینکه کسی بگوید: نه، ما کتابی نوشته بودیم که برای محدودهٔ خاصی و مخاطبانِ خاصی بود؛ میزان معلومات مخاطبانمان را هم می‌دانستیم؛ مفروضات‌شان را هم می‌دانستیم و می‌دانستیم چقدر ارسال مسلّم می‌کنند؛ می‌دانستیم چه چیزهایی را انکار دارند و چه چیزهایی را قبول

دارند؛ به چه چیزی اقبال دارند و از چه چیزی اِدبار دارند؛ همهٔ اینها را می‌دانستیم و این سخن را برای آنها گفتیم. شما بودید که آمدید بیخود خودتان را مخاطبش دانستید!

خب اگر این باشد البته شکی نیست که مشکلی پیش نمی‌آید. زیرا مثلاً هیچ‌گاه بنده را به خاطر سخنی که اینجا می‌گویم اخذ نمی‌کنند که «چرا تو رفته‌ای برای بچهٔ ابتدایی این سخن را گفته‌ای؟». من می‌گویم اصلاً من برای بچهٔ ابتدایی این سخن را نگفته بودم. من داشتم در دانشگاه درس می‌گفتم. پس در این شکی نیست که من را به مخاطبانی که آنها را بالقوه یا بالفعل مخاطبِ خودم می‌دانم اخذ می‌کنند؛ حال یا مخاطبِ بالفعل مثل شما که اینجا در کلاس نشسته‌اید یا مخاطب بالقوه مثل کسی که مکتوبِ این سخنان را می‌خواند. اما اگر کسی مدّعی شد که همهٔ انسان‌ها تا صبح قیامت، بالقوه مخاطبِ سخن من هستند ــ **اگر** این ادعا را **داشته باشد**، نه اینکه ما در دهانش بگذاریم ــ البته دیگر باید همهٔ انسان‌ها تا صبح قیامت این سخن را دارای عقلانیتِ گفتاری ببینند. ظاهراً در این شکّی نیست. مگر اینکه قضیه از این قرار باشد که: نه! خودِ آن بیچاره گفته بود که من این سخن را برای شما مخاطبینِ خاص گفته‌ام؛ بعد ما ــ که دیگر مریدِ او شده‌ایم ــ می‌گوییم: نه! این سخن را جناب مرادِ ما برای همهٔ عالَم و آدم گفته‌اند تا صبح قیامت! والّا اگر واقعاً خود گوینده می‌گوید که این سخن برای همهٔ انسان‌هاست، باید این معیارها را برای همهٔ انسان‌ها در نظر گرفته باشد و با آنها سخن گفته باشد.

○ آیا مجموع این نُه مورد عقلانیت را می‌سازند یا دیدگاه‌ها متفاوت است؟ یعنی فرض کنید کسی بگوید سه مورد از اینها عقلانیت است. آن بحثی که شما شروع کردید ظاهراً این‌گونه بود که گفتید دیدگاه‌ها متفاوت است؛ یکی عقلانیت را این می‌داند و دیگری چیزی دیگر. در این صورت ما چگونه

می‌خواهیم قضاوت کنیم که کسی عقلانیت دارد یا نه؟ مثلاً اگر کسی هفت مورد را داشت، یعنی عقلانیتِ در روش، گفتار، منش و غیره را داشت اما عقلانیتِ منطقی را نداشت، آیا این فرد عقلانی است؟ یا طبق دیدگاه‌هایی عقلانی است؟ و یا اینکه درصد خاصی عقلانی است؟

● چنین شخصی طبق دیدگاه‌هایی عقلانی است، و طبق دیدگاه‌هایی نیز عقلانی نیست. از این نظر بود که قبلاً عرض کردم اِجماعی وجود ندارد بر اینکه برای عقلانی بودن چند شرط لازم است؟ کسی مثل کوهِن می‌گوید دیگر حدّ نصابش این نُه چیز است. کسانی هم می‌گویند حتی این حدّ نصابی که کوهِن می‌گوید هم کم است و باید بیش از این عقلانیت داشت. حتی کسانی گفته‌اند کمتر از این هم کافی است. مثلاً خودتان بهتر از بنده می‌دانید که کسی مثل کِرکگور حتی ارتکاب تناقض را هم مُنافی با عقلانیت نمی‌دانست. منتها او به نوعی عقلانیتِ استعلایی قائل است که در آن عقلانیتِ استعلایی، حتی «عدم ارتکاب تناقض» هم واجب‌الرّعایه نیست. ولی بیشترِ کسانی که در باب عقلانیت کار کرده‌اند گفته‌اند که دیگر این نُه موردی را که کوهِن در آن تحقیق معروفش گفته است باید رعایت کرد. این نُه چیز را باید داشته باشیم تا بتوانند بگویند که این فرد انسانِ عقلانی‌ای است.

چون شما اشاره کردید، بجاست که نمونهٔ خیلی خوبی را برایتان بگویم. آقای نیکُلاس رِشِر،[1] که یک معرفت‌شناس و منطق‌دانِ معروف آلمانی‌تبارِ آمریکایی[2] است، بحثی را پیش کشیده است تحت این عنوان که ما حتی نباید رها از تناقض[3] باشیم و تناقض ضرورت دارد. رِشِر

---

1. Nicholas Rescher

۲. برای آشنایی با رِشِر و آثار او ر.ک: منطقِ سینَوی به روایت نیکولاس رِشِر، ترجمه و تألیف دکتر لطف‌الله نبوی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ (و.).

3. contradiction free

می‌گوید انسان می‌تواند عقلانی باشد ولی رها از تناقض هم نباشد. یعنی شما اگر بخواهید اسمتان را بگذارید «انسانِ عاقل» ضرورت ندارد که هیچ‌گاه مرتکب تناقض نشوید؛ فقط می‌گوید یک نکته هست و آن اینکه وقتی ارتکاب تناقض می‌کنید، باید ارتکاب تناقض بصرفد! می‌گوید همین که بصرفد عقلانی رفتار کرده‌اید. او می‌گوید ارتکاب تناقض بکنید، اما فقط جایی که نفع[1] درکار باشد، یعنی ارتکاب تناقض بصرفد. سخن رِشِر ریشه در سخنی دارد که جان لاک در تحقیق در فاهمهٔ بشر، فصل چهاردهم از دفتر آخر گفته است. نخست نظر رشر را تمام کنم، سپس آن سخن لاک را خدمت‌تان عرض می‌کنم.

اگر از رِشِر بپرسیم چرا، می‌گوید به دلیل اینکه معرفت‌شناسی یک علمِ normative (هنجارگذار) نیست، بلکه یک علمِ descriptive (توصیف‌گر) است. به این نوع دیدگاه می‌گویند دیدگاهی که به معرفت‌شناسیِ طبیعی قائل است. و معرفت‌شناسی طبیعی[2] یعنی معرفت‌شناسی توصیفی نه معرفت‌شناسی توصیه‌ای. خب مگر این دو چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ اصلاً از معرفت‌شناسی بیاییم بیرون و مثالی بزنم تا تفاوت این دو معلوم شود.

به نظر شما منطق علمِ توصیفی است یا توصیه‌ای؟ آیا منطق می‌گوید انسان‌ها این‌گونه استدلال می‌کنند یا می‌گوید باید این‌گونه استدلال کنند؟ قدما اعتقادشان این بود که منطق علمی است که می‌گوید انسان‌ها **باید** این‌گونه استدلال کنند. قدما به منطق به دید یک علمِ نگاه می‌کردند. می‌گفتند انسان **باید** این‌گونه استدلال کند، گرچه انسان‌ها در بسیاری از موارد این‌گونه استدلال نمی‌کنند؛ مثل جایی که مرتکب مغالطه می‌شوند و موارد دیگر. بنابراین از نظر قدما، منطق یک علمِ توصیه‌ای

1. interest
2. epistemology naturalized

بود، یعنی به ما انسان‌ها توصیه می‌کرد که ای انسان‌ها این‌گونه استدلال کنید؛ وگرنه می‌دانستند که ما از آن ۶۴ ضرب ــ که فقط ۱۹ یا به تعبیری ۱۵ موردش مُنتِج است و بقیه عقیم است ــ بسیاری از مواردِ عقیم را هم در استدلالاتمان به‌کار می‌بریم و به خیالِ خودمان نتیجه هم می‌گیریم! ولی می‌گفتند از آن ۶۴ ضرب فقط ۱۵ یا ۱۹ ضرب منتج است و بقیه عقیم است؛ حال آنکه ما به کَرّات این استدلالاتِ عقیم را هم به‌کار می‌بردیم.

در قرن نوزدهم در باب منطق این بحث پیش آمد که آیا واقعاً منطق می‌تواند یک علم توصیه‌ای باشد؟ یعنی آیا می‌تواند یک علمِ normative (هنجارگذار) باشد؟ بدین معنا که normگذار باشد و بگوید من قاعده می‌گذارم، قاعده و قانون وضع می‌کنم. یا اینکه توصیفی است؟ از قرن نوزده به این طرف، این میل پیدا شد که بگویند منطق یک علم توصیفی است. یعنی منطق فقط می‌گوید که ما انسان‌ها این‌گونه استدلال می‌کنیم. راسل و وایتهد در ابتدای قرن بیستم درصدد برآمدند که باز جریان را برعکس کنند و در کتاب مبانی ریاضیات[1] گفتند که نخیر! منطق یک علم، علم توصیه‌ای است؛ برخلافِ چیزی که می‌خواست در قرن نوزدهم القا شود که منطق یک علمِ توصیفی است. بنابراین، می‌توان گفت که تاکنون سه فاز نسبت به منطق طی شده است؛ یکی تا اوائل قرن نوزدهم که همه منطق را یک علم توصیه‌ای می‌دانستند، یعنی هنجارگذار. فاز دوم در قرن نوزدهم بود که می‌گفتند نه! به نظر می‌رسد که منطق یک علمِ توصیفی است و تنها می‌گوید که ما این‌گونه استدلال می‌کنیم. فاز سومِ هم در اثر مساعی‌ای بود که در کتاب *Principia Mathematica* (مبانی ریاضیات) به‌کار رفت و باز منطق برگشت به اینکه یک علمِ توصیه‌ای است.

---

1. *Principle Mathematica*

حال عین این سخن که در باب منطق گفته شد در باب معرفت‌شناسی نیز وجود دارد. معرفت‌شناسی چه نوع علمی است؟ تا دههٔ ۱۹۶۰ اَحَدی نبود که بگوید معرفت‌شناسی یک علم توصیه‌ای نیست؛ همه می‌گفتند علم توصیه‌ای است؛ یعنی معرفت‌شناسی می‌گوید که برای کسب معرفت باید این‌گونه مشی کنید. اما از اواخر دههٔ ۶۰ به این طرف در اثر مساعیِ کسانی ــ از جمله کواین ــ کم‌کم گرایش به این پیدا شد که معرفت‌شناسی یک علم توصیه‌ای نیست بلکه یک علم توصیفی است، یعنی descriptive است نه prescriptive. اصطلاح naturalized در معرفت‌شناسی یعنی ما به‌طور natural (طبیعی) این‌گونه عمل می‌کنیم نه اینکه **باید** این‌گونه عمل کنیم. اکنون در میان معرفت‌شناسان فراوانند کسانی که می‌گویند معرفت‌شناسی یک علم naturalized است، یعنی یک علم توصیفی است؛ از جمله نیکلاس رِشِر. ایشان هم در امریکا همین را می‌گوید که معرفت‌شناسی علمی نیست که بتواند به ما توصیه کند که چه بکنید و چه نکنید؛ و اگر چنین نیست، آنگاه منِ رشر می‌گویم ما انسان‌ها هر چه را که به نفع خودمان است به آن التزام می‌ورزیم ولو در آن ارتکاب تناقض هم شده باشد. برای عقلانیتِ ما نُرم‌هایی از بالا وجود ندارد که بگویند «ولو همهٔ شما هم این‌گونه رفتار نمی‌کنید، ولی تا زمانی که این‌گونه رفتار نکنید عقلانی نیستید». رِشِر می‌گفت: نخیر! چیزی از بالا وجود ندارد. درواقع ما انسان‌ها می‌بینیم که همه‌مان عاقل‌ایم و در عین حال همه‌مان هم این‌گونه رفتار می‌کنیم که آزادِ از تناقض نیستیم؛ ما بسیار مرتکب تناقض می‌شویم. منتها ارتکاب تناقض اگر به سود تو نباشد خیلی احمقی! و دیگر اصلاً نمی‌شود به تو گفت **عاقل!** اما اگر ارتکاب تناقض به سود تو باشد خیلی هم عاقلی. عاقل کسی است که نفع[1] خودش را در نظر بگیرد. اگر نفع تو اقتضای تناقض داشت چه باک.

1. interest

من همیشه این حرف‌ها را که می‌شنوم آن حدیث معروف در ذهنم تداعی می‌شود که ــ دقیقاً هم یادم نیست که چه بود و از قول که بود ــ ظاهراً از قول حضرت سلمان (سلام‌الله‌علیه) نقل شده که حضرت پیامبر ــ اگر اشتباه نکنم ــ در فتح مکه گفتند: زمانی می‌رسد که مردم امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کنند. سلمان عرض کرد: واقعاً چنین زمانی هم می‌آید؟ حضرت گفتند: بدتر از این هم می‌آید؛ زمانی می‌آید که نه فقط امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کنند، بلکه امر به منکر می‌کنند و نهی از معروف. سلمان گفت: عجب! چنین وضعی هم واقعاً ممکن است پیش بیاید؟ حضرت گفتند: از این بالاتر هم پیش می‌آید. زمانی که واقعاً مردم منکر را معروف می‌بینند و از این نظر به آن امر می‌کنند؛ و معروف را منکر می‌بینند و از این نظر هم از آن نهی می‌کنند. نه اینکه می‌دانند منکر است و به آن امر می‌کنند یا می‌دانند معروف است و از آن نهی می‌کنند، بلکه بدتر از این، اصلاً قوهٔ تشخیص‌شان را از دست می‌دهند. در نتیجه معروف را منکر می‌بینند و نهی از آن می‌کنند و منکر را معروف می‌بینند و امر به آن می‌کنند. من گاهی اوقات وقتی این حرف‌ها را می‌شنوم به نظرم می‌رسد که این هم می‌تواند مصداقی از مصادیق آن حدیث باشد؛ چون این کلامِ حضرت صرفاً مربوط به امور اخلاقی هم نیست.

به‌هرحال، رِشِر گفته است که باید در ارتکاب تناقض نفع را در نظر گرفت. بله، اگر نفع را هم در نظر نگیرید و مرتکب تناقض شوید دیگر واویلا است. این سخنِ رِشِر ریشه در رأیی دارد که جان لاک در آخرین دفتر یعنی دفتر چهارم از تحقیق در فاهمهٔ بشر پیش کشیده است. در آنجا لاک بحثی دارد در باب عقل و ایمان. ایشان می‌گوید: من هرچه در احوال پیروان ادیان و مذاهب دقت کردم، دیدم آنها تا زمانی که عقل به سود مدَّعَیات‌شان جریان پیدا می‌کند، عقل را تفخیم و تبجیل می‌کنند و از آن

تجلیل و تمجید می‌کنند؛ می‌گویند «عقل بزرگ‌ترین عطیهٔ الاهی است و نباید از این عطیه صرف‌نظر کرد» و امثالِ این حرف‌ها. اما به محض اینکه همین عقلِ بدبختِ مادر مرده بر یک جهتی مشی می‌کند که خلاف تعالیم خودشان است، می‌گویند «اصلاً انسان خودش چه هست که دیگر عقلش باشد! اصلاً مگر می‌شود که ما با این عقل‌های گنجشکی‌مان راجع به عالَم و آدم حرف بزنیم! ما چه قدرتِ داوری‌ای داریم؟! اصلاً این عقل‌ها را بیاورید بگذارید روی هم ببینیم وزن همهٔ عقل‌های ما آدمیان چقدر می‌شود؟!» خلاصه شروع می‌کنند به تحقیر عقل. بعد ایشان می‌گوید: ظاهراً هم کار بدی نیست، چون بالاخره ــ به گفتهٔ ایشان ــ نفع دین اقتضا می‌کند که یک‌جا عقل تبجیل و تفخیم شود، و یک‌جا هم عقل تحقیر شود. چنین وضعی وجود دارد.

○ پس طبق این دیدگاه، بسیاری از گزاره‌های دینی و رفتار ارباب ادیان، کاملاً عقلانی است. مثلاً تفتیش عقائد در مسیحیّت و آن محاکمه‌ها عقلانی بوده است.

● بله، عقلانی بوده! سائونارا ــ روحانی‌ای که قبل از کالوَن بر ژِنِو حاکم شد و بعد هم او را سوزاندند ــ استدلالش این بود که می‌گفت: ای خواهران و برادرانِ ایمانی! شما اگر بفهمید که خورهٔ دست بچه‌تان به بقیهٔ قسمت‌ها سرایت می‌کند و یکباره او را از بین می‌برد، مگر دستِ بچه‌تان را قطع نمی‌کنید؟ همه می‌گفتند: بله، قطع می‌کنیم. او هم می‌گفت: حال من می‌بینم که کسانی هستند که با ارتکاب گناهان و معاصی می‌خواهند تا ابد شقاوت ابدی را بر جان بخرند. من اینها را می‌کشم و جلوی ارتکاب این معاصی را می‌گیرم! در عوض از اینکه شقیِّ الی‌الأَبَد شوند نجاتشان می‌دهم! و این بسیار هم طبیعی است. بعد هم استناد کرد به قول حضرت عیسی که فرمودند: اگر چشمت

خواست عِصیانِ خدا کند، او را بر کن؛ چون بهتر آن است که انسان کور وارد بهشت شود تا اینکه بینا وارد جهنم شود. این عین سخنِ حضرت است در انجیل که انسان اگر با چشم کور وارد بهشت شود بهتر از این است که با چشم بینا وارد جهنم شود. بنابراین اگر چشمت را بکَنی تا گناه نکنی و وارد بهشت شوی، بهتر از آن کسانی هستی که با چشم‌شان معصیت می‌کنند و وارد جهنم می‌شوند. و اگر دستت خواست به تو خیانت کند، دستت را قطع کن؛ چون انسان اگر، بدون دست وارد بهشت شود، بهتر از این است که با دست وارد جهنم شود. انگیزیسیون، تفتیش عقائد، و باورپُرسی هم به نظر می‌رسد به این معنا عقلانی‌اند. البته اینها تصاویری است که نمی‌دانم می‌شود پذیرفت یا نمی‌شود؟

مطلب آخر را هم مختصراً بگویم و بگذرم. یکی از محاسن روزگار ما در جهان غرب این است که همه در عقائدِ خودشان **بی‌شرم**اند. یعنی چه بی‌شرم‌اند؟ یعنی عقیده‌شان را می‌گویند و حیایی هم ندارند، راحت هستند. می‌گویند من همین‌ام که هستم؛ ظاهر و باطن همین است! نفاق ــ الحمدلله ــ در غرب نیست. من به نظرم می‌رسد که نفاق و ریا در غرب نیست. همه ــ به گفته غربی‌ها ــ unashamed هستند، یعنی شرمنده نیستند. این نیکلاس رشر استاد دانشگاه نُتْردام امریکاست. سال‌ها استاد ممتاز فلسفه بوده است. ولی در همین کتابی که اکنون از آن نقل می‌کردم، می‌گوید «چه کسی گفته که ما باید رها از تناقض باشیم؟ چرا؟ ما باید سود خودمان را در نظر بگیریم؛ اگر سودت در ارتکاب تناقض است، مرتکب تناقض شو. اگر هم در ارتکاب تناقض نیست، مرتکب تناقض نشو». این بی‌نفاقی و بی‌ریایی بسیار خوب است. چقدر جالب است. می‌گوید «آقا ما این‌ایم!» و «متاع کفر و دین هم بی‌مشتری نیست». اتفاقاً «گروهی این، گروهی آن پسندند»؛ کسانی می‌گویند «همین‌طور است و رِشِر راست

می‌گوید»، کسانی هم می‌گویند «نه! غلط است». ولی بالاخره همه خود را همان‌گونه که هستند نشان می‌دهند.[1]

اما منِ نوعی این‌گونه نیستم. من و امثال من در این محیط‌هایی که هستیم این‌گونه نیستیم. ما واقعاً در درونمان یک چیز می‌گذرد و در بیرونمان چیز دیگری بر زبان‌مان جاری می‌شود. در صورتی که هرکس باید همان‌گونه که هست خود را نشان بدهد و بگوید «ما همین‌ایم!». چنین وضعی وجود دارد. این لغتِ **ناشرمنده**[2] اولین‌بار در ادبیات مارکسیستی ظاهر شد. نویسندگان مارکسیست می‌گفتند بعضی از مارکسیست‌ها مارکسیست‌هایی هستند که «وَلَو بَلَغَ مابَلَغ» به حرف‌های ما ملتزم‌اند و هیچ احساس شرمی هم نمی‌کنند؛ می‌گویند «بله، ما همین‌ایم دیگه!». بعدها کم‌کم دیدیم که نه، در ادبیات دیگران هم می‌آید و در مورد کسی استعمال می‌شود که خیلی راحتِ راحت است و باصراحت می‌گوید که «بله، من به این مطلب معتقدم».

رِشر از این آدم‌هاست. می‌گوید ما نباید رها از تناقض باشیم و اشکال ندارد که مرتکب تناقض شویم. فقط تنها چیزی که هست این است که باید سودمان را در نظر بگیریم و مرتکب تناقضی نشویم که درواقع سودی هم در آن نیست.

۱.

شیخی به زنی فاحشه گفتا مستی — هر لحظه به دام دگری پا بستی
گفتا شیخا هر آنچه گفتی هستم — آیا تو چنان که می‌نُمایی هستی؟!

(و.)

2. unashamed

۴

عوامل اهمیت یافتن بحث ایمان و عقلانیت

تا اینجا داشتم ایمان و جغرافیای اجمالیِ بحث ایمان، و نیز جغرافیای اجمالیِ بحث عقلانیت را خدمت دوستان ارائه می‌کردم. حال می‌خواهیم ببینیم این ایمان و عقلانیت چه ربط و نسبتی با یکدیگر دارند؟ یعنی آیا می‌توان ایمان را با عقلانیت جمع کرد؟ آیا می‌توان مؤمنِ متعقّل و متعقّلِ مؤمن بود؟ یا نمی‌توان و الّا و لابُدّ بر سر یک دو راهی گیر می‌کنیم که یا باید ایمانمان را حفظ کنیم و عقلانیت را وابنهیم؛ یا بالعکس، باید عقلانیت را حفظ کنیم و ایمانمان را وابنهیم؟ آیا می‌شود انسان هم مؤمن باشد و هم طبق ضوابط عقلانیتی که به اختصار گفته شد عقلانی باشد. حال می‌خواهیم بحث ایمان و تعقّل یا ایمان و عقلانیت را با توجه به مطالبی که در این چند جلسه گفته شد شروع کنیم.

اولین نکته‌ای که در بحث ایمان و عقلانیت بسیار مهم است این است که ما بفهمیم چرا بحث ایمان و عقلانیت این‌قدر در قرون اخیر محل عنایت واقع شد. قدما ــ چه در جهان اسلام، چه در جهان مسیحیت، و چه در ادیان و آیین‌های شرقی ــ گاه اشاراتی به این بحث می‌کرده‌اند اما هیچ‌گاه نمی‌بینید که بحثی داشته باشند در باب اینکه رابطهٔ ایمان (یا تعبّد) با تعقل (یا استدلال‌گروی) به چه صورت است؟ لااقل از سه بحث

زیر، دو قسمش هیچ‌گاه محل بحث قدما نبود. این سه بحث عبارتند از تعارض یا عدم تعارضِ:

۱. گزاره‌های دینی با گزاره‌های عقلانی؛

۲. پیش‌فرض‌ها و لوازم گزاره‌های دینی با پیش‌فرض‌ها و لوازم گزاره‌های عقلانی؛

۳. روحیهٔ دینی با روحیهٔ عقلانی.

لااقل قسم دوم و سوم هیچ‌گاه محل بحث قدما نبوده است. قدما اگر هم گاه اشاراتی دارند، در باب قسم اول است که گزاره‌های دینی با گزاره‌های عقلانی سازگاری دارند یا ندارند و بالاخره وضع از چه قرار است؛ آن هم بسیار مختصر بود و اصلاً برایشان آن‌قدر اهمیت نداشت. تعارض یا عدم تعارضِ پیش‌فرض‌ها و لوازم گزاره‌های دینی با پیش‌فرض‌ها و لوازم گزاره‌های عقلانی و نیز تعارض یا عدم تعارضِ روحیهٔ دینی با روحیهٔ عقلانی هم محل بحث قدما نبود. چرا؟

عامل اول: عدم تعارض متون دینی با علوم آن زمان

یکی از علل این بی‌اعتنایی، که به بحث ما فعلاً مربوط نمی‌شود ــ یعنی تأثیری در روشن‌کردن بحث ما ندارد ــ این است که در قدیم گزاره‌های دینی گزاره‌هایی بود که با علوم و معارف آن زمان سازگار بود، لذا اصلاً تعارضی احساس نمی‌شد. مثلاً وقتی کسی مثل انسان‌های ۱۰۰۰ سال پیش یا ۱۵۰۰ سال پیش به هیئت بطلمیوسی معتقد باشد، اگر «**سَمٰوات سبع**» و «**أرَضین سبع**» (طلاق: ۱۲) ببیند، یا از «حرکة الشمس» و «سکون الأرض» صحبت شود، یا از کتاب دینی و مذهبی‌اش «مسطّح بودن زمین» اصطیاد شود، تعارضی نمی‌بیند؛ چون علوم و معارف زمان او هم همین‌ها را می‌گویند. بالاخره علوم و معارف زمان او هم می‌گفتند که **فَلَک** وجود دارد؛ «**لاَ الشَّمسُ یَنبَغی لها أَن تُدرِکَ القَمَرَ، وَ لاَ اللَّیلُ سابقُ النَّهارِ، وَ کُلٌ فی**

فَلَکٍ یَسبَحون».[۱] همهٔ اینها با علوم و معارف آن زمان سازگاری داشت. آنها هم به فلک قائل بودند و قائل بودند که شمس و ماه در افلاک حرکت می‌کنند. یا دربارهٔ زمین می‌گفت: «**أفَلا یَنظُرونَ... اِلیَ الارضِ کَیفَ سُطِحَت**» (غاشیه: ۲۰). یا دربارهٔ آسمان می‌گفت: «**وَ اِلی السّماء کیف رُفِعَت**» (غاشیه: ۱۸). اصلاً امروزه با تصور کنونی از آسمان آیا می‌توان گفت آسمان بالاست؟ امروزه اصلاً دربارهٔ آسمان، بالا و پایین معنا ندارد و دیگر این تصورات نیست؛ همین‌طور **بروج** (حجر: ۱۶)، **أهِلَّه** (بقره: ۱۸۹) و امثال ذلك. پس قبلاً این ناسازگاری‌ها وجود نداشت. یعنی درواقع حتی اگر کسی می‌خواست اخذِ به ظواهرِ متون مقدس دینی و مذهبی کند، با علوم و معارف زمانهٔ او ناسازگاری‌ای نداشت تا برایش این بحث پیش بیاید که خب حالا چه کار کنم؟ پس سابقاً بین گزاره‌های دینی و گزاره‌های عقلانی ناسازگاری نمی‌افتاد.

عقل هم که در اینجا می‌گوییم به معنای عام آن می‌گوییم، نه عقل به معنای خاص. منظور از عقل راه‌های عادی کسب معرفت است، یعنی راه‌هایی که در اختیار همهٔ انسان‌ها هست. به مجموعهٔ این راه‌ها می‌گوییم عقل.

این یکی از علل مطرح نشدن بحث ایمان و تعقّل است، اما این علت به بحث ما فعلاً مربوط نمی‌شود. البته کاملاً هم واضح و روشن است؛ وقتی بگوییم فلک وجود ندارد و شمس حرکت نمی‌کند، آنگاه تازه به آیات که رجوع می‌کنیم می‌بینیم مثل اینکه تعارضی وجود دارد. بعد سعی می‌کنیم این تعارض را به نحوی رفع کنیم و بگوییم این تعارض ظاهری بوده و واقعی نبوده است. راه‌های رفع تعارض را طی می‌کنیم و بالاخره این ظواهر را به معانیِ دیگری تأویل می‌کنیم.

---

۱. «نه خورشید را سِزَد که به ماه رسد، و نه شب را که بر روز پیشی جوید، و هر یک [از ماه و خورشید] در فلکی شناورند» (یس: ۴۰).

○ بحث تعارض علم و دین با این بحث تعارض عقل و دین یکی است؟

● سؤال خوبی کردید. گاه وقتی گفته می‌شود علم، مراد از علم discipline است؛ یعنی رشتهٔ علمی. مثل آنجا که می‌گوییم «موضوعُ کلِّ علمٍ ما یُبحَثُ فیه عن عوارضِه الذّاتیة». علم در این تعبیر یعنی رشتهٔ علمی. مضافاً اینکه گاه وقتی گفته می‌شود علم، فقط هم صرف رشتهٔ علمی مراد نیست بلکه رشتهٔ علمیِ تجربی مراد است. لذا به این معنا دیگر به فلسفه نمی‌گویند علم. اگر مراد شما علم به این معنا است، مسلّماً تعارض علم و دین غیر از تعارض عقل و دین است. چرا؟ چون عقل از علمِ به این معنا، که اولاً رشتهٔ علمی باشد نه فقط تک گزاره‌ها، و ثانیاً رشتهٔ علمیِ تجربی باشد، اعم از تجربیِ طبیعی و انسانی بسیار عام‌تر است. اما اگر مراد شما از علم disciplineها یعنی رشته‌های علمی نباشد، بلکه هر چیزی باشد که انسان معتقد است که آن را می‌داند ــ خواه رشتهٔ علمی باشد، خواه یک تک‌گزاره، خواه یک استدلال، خواه غیر از آن، و به امور تجربی هم منحصر نشود ــ آنگاه وقتی ما می‌گوییم عقل همین معنا مراد است. درواقع می‌توان گفت لغتِ عقل با لغت علم به این معنا به لحاظ موردی کاملاً با یکدیگر انطباق پیدا می‌کنند، منتها به فرآیند آن گفته می‌شود عقل و به فرآورده‌اش گفته می‌شود علم. درواقع فقط فرق فرایند[1] و فراورده[2] است. فرآیند عقلانی است و فراورده‌اش علم است.

○ ولی ظاهراً بعضی اوقات در این مباحث این فرق را بین عقل و علم گذاشته‌اند و علم را به معنای همین discipline و علم تجربی استفاده می‌کنند.

● بله، من هم همین را عرض کردم. به همین جهت است که می‌گویم اگر علم را به این معنا بگیرید، آن بحثِ ما اَوسع از این معنا می‌شود. و اگر به

1. process
2. product

این معنا نگیرید بحث ما و آنها هر دو بر هم انطباق پیدا می‌کند. معمولاً امروزه وقتی می‌گویند «تعارض علم و دین» بیشتر مرادشان از علم، علوم تجربی است؛ آن هم disciplineها، یعنی همان رشته‌های علمی. ولی ما در اینجا وقتی می‌گوییم علم، واقعاً همهٔ آنچه را که انسان از طُرُق عادی کسب معرفت به دست می‌آوَرَد مدّ نظر داریم. ما از طریق حسّ ظاهر، حسّ باطن، حافظه، نقل‌های معتبر، و استدلالات عقلانی، روی‌هم‌رفته مجموعه دانش‌هایی پیدا کرده‌ایم. حال اگر این مجموعهٔ دانش‌ها، که اسمش را می‌توانیم بگذاریم **یافته‌های انسانی**، با **داده‌های وحیانی** تعارض پیدا کردند چه کنیم؟ می‌خواهیم ببینیم اگر یافته‌های انسانی، یعنی آنهایی که خود انسان از راه‌های عادی کسب معرفت یافته است، با آنهایی که از بالا به او داده‌اند ــ یعنی داده‌های وحیانی ــ تعارض پیدا کرد چه راه‌هایی قابل پوییدن است؟

پس مطلب اوّل اینکه در آن زمان‌ها اصلاً گزاره‌های دینی با گزاره‌های عقلانی ــ به معنایی که گفتیم ــ ناسازگاری نداشت تا آن ناسازگاری را بفهمند. اگر هم جایی ناسازگاری‌ای مکشوف می‌شد شروع می‌کردند به تأویل. کمااینکه وقتی قرآن می‌گفت «**یَدُ اللهِ فوقَ أیدیهِم**» (فتح: ۱۰) یا «**وُجوهٌ یومَئِذٍ ناضِرَةٌ الی ربِّها ناظرة**» (قیامت: ۲۳) یا می‌گفت «**و جاءَ رَبُّکَ وَ المَلَکُ**» (فجر: ۲۲)، و در این موارد، ظاهرِ گزاره‌های دینی با عقل ناسازگار بود، شروع می‌کردند به تأویل کردن و آیات را از ظاهرشان عدول می‌دادند. این یک علت بود. این علت را ما در این بحث نمی‌خواهیم دنبال کنیم، چون اولاً واضح است، و ثانیاً در روشن کردن بحث ما تأثیری ندارد.

تعارض روحیه دینی با روحیه عقلانی

کسانی گفته‌اند که روحیهٔ دینی هم با روحیه عقلانی ناسازگاری دارد.

چرا؟ گفته‌اند بعضی مؤلفه‌ها در روحیهٔ عقلی وجود دارد که در روحیهٔ دینی نیست و بعضی مؤلفه‌ها در روحیهٔ دینی وجود دارد که در روحیهٔ عقلانی نیست. از جمله گفته‌اند:

۱. کسی روحیهٔ دینی دارد که اعتقادش بر این باشد که ما آدمیان با همین کَند و کاوهای عادی‌مان نمی‌توانیم به پرسش‌های خودمان پاسخ دهیم. اگر انسانی از کند و کاوهای معرفتیِ انسانی مأیوس باشد که نمی‌تواند کند و کاوِ علمی بکند! عالِم از وقتی شروع می‌کند به عالِم شدن که این روحیه را پیدا کند که من با جدّ و جهد فردی خودم، و ما بنی‌آدم با جدّ و جهد نوعی‌ای که می‌کنیم، می‌توانیم به پاسخ پرسش‌هایی که داریم برسیم. ولی اگر انسان دو روحیهٔ دیگر غیر از این داشته باشد، هیچ‌گاه وارد علم نمی‌شود. یعنی یا روحیه‌اش این باشد که پاسخ پرسش‌های ما داده شده است، و یا اگر هم معتقد است که پاسخ پرسش‌های ما داده نشده است در عوض معتقد باشد که با کند و کاوهای خودمان هم قابلِ به دست آمدن نیست، چنین شخصی هیچ‌گاه وارد علم نمی‌شود. کسانی که وارد علم می‌شوند هیچ‌یک از این دو پیش‌فرض را ندارند. روحیهٔ عالِمانه یعنی روحیه‌ای که باور دارد که اولاً پاسخ پرسش‌های ما داده نشده است؛ ثانیاً، پاسخ پرسش‌های ما به توسط مَساعیِ خودمان قابل اصطیاد و کشف است.

گفته‌اند متدیّنان این‌گونه نیستند. چون متدیّنان اعتقادشان بر این است که آن چیزهایی که ما می‌پرسیم، پاسخش داده شده است و دیگر نیاز به کند و کاو در آنها نیست. اصلاً متنِ مقدس به حساب آمدنِ یک متن، معنایش همین است که این متن دیگر جواب‌ها را دارد.

۲. مورد دومی که روحیهٔ علمی باید باور داشته باشد این است که ممکن نیست یک امر طبیعی علتی فوقِ‌طبیعی داشته باشد. وگرنه اگر این مطلب را باور نداشته باشد، بعد از چهارپنج هزار سال که دنبال علت

بیماری سرطان گشتند و پیدا نکردند ــ اگر این روحیهٔ علمی نبود ــ همه می‌گفتند «پس لابُد علت طبیعی ندارد!» و دست از تلاش برمی‌داشتند. اما چرا هنوز هم دست از تلاش بر نداشته‌اند؟ چون می‌گویند حتماً علّتی طبیعی دارد. اما روحیهٔ دینی این‌گونه نیست؛ روحیهٔ دینی اعتقادش بر این است که پدیده‌های طبیعی‌ای هستند که علت طبیعی ندارند. اگر این روحیه در هر عالِمی پیدا شود دست از تحقیقات برمی‌دارد؛ چون می‌گوید اگر چند هزار سال است که کسانی دنبال علت طبیعیِ فلان پدیده گشته‌اند و پیدا نکرده‌اند، پس لابُد علتش فوق‌طبیعی است و بنابراین باید دست از تلاش برداشت. علت فوق‌طبیعی هم که دیگر در عالَم طبیعت به دست نمی‌آید. پس کسانی به این جهت دوم گفته‌اند روحیهٔ دینی با روحیه علمی متفاوت است.

۳. مطلب سوم، مسئلهٔ تقدیر علمی بشر است. کسانی گفته‌اند که متدینان به تقدیر علمی بشر معتقدند. بدین صورت که معتقدند علم هم مثل هر چیز دیگری **رزق** انسان است؛ آن چیزی که رزق توست، در پی آن بِدَوی یا نَدَوی به تو داده می‌شود. آن چیزی هم که رزق تو نیست، بدوی یا ندوی به تو داده نخواهد شد.[۱] لذا متدینان گفته‌اند که ما یک نوع تقدیر علمی هم داریم و علم هم از ارزاق الاهی است. مخصوصاً در ادیان ابراهیمی این مطلب بسیار مورد تأکید است که ما رزقِ مقسوم داریم؛ رزق مقسوم یعنی ــ به گفتهٔ سعدی ــ رزقِ نِهاده که دنبالش بروی یا نروی آن را به زور به تو می‌دهند! و رزق نانهاده را هم دنبالش بروی یا نروی، به تو نمی‌دهند! متدینان می‌گویند: علم هم چنین چیزی است و ما انسان‌ها

۱.

گر بخواهی ور نخواهی رزق تو / پیش تو آید دوان از عشق تو
بر سر هر لقمه بنوشته عیان / کز فلان بن فلان بن فلان
هین توکّل کن ملرزان پا و دست / رزق تو بر تو ز تو عاشق‌ترست

مولوی (و.)

نوعی تقدیر علمی هم داریم. لذا دیگران گفته‌اند که این هم از خصائصِ روحیهٔ دینی است ولی روحیهٔ علمی این‌گونه نیست. از این لحاظ گفته‌اند این دو روحیه با یکدیگر ناسازگارند.

نمی‌دانم شما دقت کرده‌اید یا نه، ما طلاب وقتی می‌آییم طلبه می‌شویم اوائلِ کار در بحث‌های علمی بسیار ساعی هستیم. بنده زیاد برخورده‌ام به طلابِ بسیار بااستعداد، باقریحه، قوی، باپشتکار، که خوب هم درس می‌خوانند و اصلاً ممکن است ده‌سال نشده به قُرب به اجتهاد برسند، اما یکبار می‌بینید این طلبه از بحث‌ها کنار می‌رود و مثلاً می‌بینید در مسجدِ فلان شخص رفت و آمد می‌کند و کم‌کم نمازهایش را پشت سر او می‌خواند و مرید او می‌شود. بعد از مدتی هم می‌بینیم این شخصی که این‌قدر تلاش علمی می‌کرد یکباره تمام تلاش‌هایش تعطیل می‌شود! دیگر هر وقت او را می‌بینیم، یا دارد ذکر می‌گوید یا تسبیح می‌گرداند یا در حرم حضرت معصومه نشسته و دارد مفاتیح و قرآن می‌خواند. اگر هم با او صحبتی بکنید نگاه طعنه‌آمیزی هم به شما می‌کند. سر درس خارج هم اگر می‌رود فقط برای استحبابش می‌رود! شما حتماً به چنین افرادی برخورده‌اید؛ اصلاً می‌بینید نشاط علمی در او از بین رفت. به نظر شما در این قبیل افراد چه چیزی رُخ می‌دهد؟ بنده افراد زیادی را سراغ دارم که نخست این‌گونه بودند؛ بعد مرید فلان شخص می‌شدند. بعد از مدتی هم کتاب‌های خودش را می‌فروشد یا اصلاً می‌بخشد و دیگر کتاب نمی‌خرد. دیگر اصلاً به آنهایی که سر درس می‌روند و به مباحثه و مطالعه مقیّد هستند و شب‌ها تا آخر وقت در کتابخانهٔ فیضیه می‌نشینند، به یک نگاهِ دیگری نگاه می‌کند. ولی در عوض همیشه برای امور عبادی حیّ و حاضر است؛ برای نماز شب، دو ساعت مانده به اولِ وقتِ نماز صبح بیدار می‌شود، و قس‌علی‌هذا. به نظر شما چه چیزی در این شخص رُخ می‌دهد؟

به نظر می‌رسد روحیهٔ علمی جایش را به یک روحیهٔ دینی داده است. از لحاظ یک روحیهٔ دینی واقعاً این تلاش‌ها بسیار تلاش‌های خوبی است. البته من نمی‌گویم روحیهٔ دینیِ درست این است؛ فقط دارم حکایت از واقع می‌کنم، یعنی واقعیت این است. واقعیت این است که هر چه انسان‌ها متدین‌تر می‌شوند عُلقه‌شان نسبت به امور علمی کمتر می‌شود. تازه حتی کسان دیگری هم که تا آخر عمرشان دست از این تلاش برنمی‌دارند، بعد که انسان یادداشت‌های آخر عمرشان را می‌خواند می‌بیند که تأسف می‌خورند از اینکه عمرشان را این‌گونه گذرانده‌اند. نمونه‌اش امام که می‌گوید این قیل و قال مدرسه ما را به کجا کشاند! ای وای چرا این کار را کردیم و عمرمان رفت! نالیدن از قیل و قال مدرسه به چه معناست؟ به این معناست که بالاخره در این مدرسه‌ها و این کتاب‌ها و دفتر و دستَک‌ها آن چیزی که می‌خواستیم نبود. خب «آن چیزی که می‌خواستیم نبود» معنایش این است که اگر از روز اول نوجوانی و جوانی‌ات این روحیهٔ آخر عمرت را داشتی، دیگر آن مجتهد یا آن فیلسوف نشده بودی. نهایتش کسی بودی که دائماً گردنت کج بود و داشتی تسبیح می‌گرداندی؛ این مطلب واقعاً وجود دارد. در مسیحیت هم وجود دارد. ما در مسیحیت سیمونِ Stylites ــ یعنی اُستُن‌نشین ــ را داریم. این آقا یک مجتهد طراز اول کلیسای مسیحی بود. زمانی پی‌برد به اینکه در کتاب حکمت سلیمان در عهد عتیق آمده است که «تمام این علوم به چه سود می‌آیند وقتی که هیچ تازگی و طراوتی ندارند! بروید به سوی یک چیز تازه و طَرِیّ». او هم تمام این علوم را کنار گذاشت و برای اینکه به خودش ریاضت بدهد، ستونی به طول ۶ متر و به وسعت ۲ وجب در ۲ وجب ساخت و ۳۰ سال تمام نوک این ستون نشست! به او می‌گویند سیمون یعنی ستون‌نشین.[1] حال اگر

---

1. St. Simeon Stylites (394-459)

ما روحیهٔ علمی داشته باشیم می‌گوییم: حیف! این مرد در این مدت می‌توانست چند تا کتاب تألیف کند. چه شاگردانی بپروراند. اگر ایشان افکار خودش را تبلیغ کرده بود، چه فلسفه‌ای و چه کلامی و چه الاهیّاتی درست می‌شد.

البته او هم از آن بالا به ماها نگاه می‌کند و می‌گوید: بدبخت‌ها! صبح‌ها می‌روند مدرسه بعد هم می‌آیند بحث می‌کنند. این بحث‌ها به چه درد می‌خورد؟! این علم حصولی یعنی چه؟! این قیل و قالِ مدرسه یعنی چه؟! چرا اینها ــ به تعبیر حافظ ــ خدمت معشوق و می نمی‌کنند؟! این هم واقعاً یک نوع روحیه است. و بسیاری معتقدند واقعاً این روحیهٔ علمی در پیشرفت یا عدم پیشرفت علوم مؤثر است. دوستان بهتر از بنده می‌دانند که کسانی معتقدند اصلاً پیشرفت علمی غرب در اثر پروتستانیزم است و یکی از علت‌های آن را همین روحیهٔ علمی می‌دانند. می‌گویند پروتستانیزم آمد و گفت خود همین کارهای دنیوی عبادت است. آنها اصلاً تقسیم امور به عبادی و روزمره را قبول نداشتند و می‌گفتند اصلاً این تقسیم غلط است؛ هر کس به مسیح ایمان دارد همهٔ کارهایش عبادت است. در نتیجه علوم فیزیک و شیمی و غیرذلک هم رشد می‌کرد. وگرنه شما فرض کنید اگر کسی مثل ــ حالا اگر بخواهم از گذشتگان اسم ببرم ــ مرحوم بهاءالدینی ــ رحمةالله‌علیه ــ می‌شنیدند که دانشمندی پنجاه سال از عمرش را راجع به اثرات فلان باکتری روی دُمِ موش‌های صحرایی آفریقایی تحقیق کرده است، آیا از دید ایشان این شخص واقعاً عمرش را ضایع نکرده است؟ اگر ایشان باشند می‌گویند: «أنفَعُ المعارفِ مَعرِفةُ النفس! بروید خودتان را بشناسید. حالا گیرم که بفهمید در خورشید یا ماه چه خبر است. چه کار دارید که این طرف و آن طرف چه خبر است»!

همهٔ اینها معنایش این است که روحیه‌ای در متدینان پدید می‌آید که این روحیه آنها را نسبت به همه چیز، سست‌باور و بی‌مهر می‌کند؛ از جمله

نسبت به قیل و قال مدرسه. و این روحیه اگر در عالِم پدید بیاید طبعاً از علمش دست می‌کشد.

○ در بعضی از افراد به نحوی جمع بین این دو روحیه دیده می‌شود. مثلاً می‌بینیم که فلان متفکّر بر بعضی از نوشته‌هایش دقیقاً همین روحیهٔ دینی حاکم است؛ ولی همین شخص، در عرصه‌های دیگر به همان قیل و قال‌ها مشغول است. به نظر شما جمع این دو روحیه در این قبیل انسان‌ها چگونه است؟

● بنده نمی‌خواهم موردی و مصداقی داوری کنم؛ ولی در عین حال به دو چیز در مورد ما انسان‌ها قائلم:

۱. **اسکیزوفرنی فرهنگی:** یکی اینکه در ما انسان‌ها اسکیزوفرنیِ فرهنگی، یعنی چندپارگیِ فرهنگی، وجود دارد. واقعاً یک نوع انشقاق و چندپارگیِ شخصیت وجود دارد؛ یعنی انسان مثل اینکه هنوز واقعاً یک‌دله نشده است. این یک نکته است که من واقعاً در کسانی می‌بینم. و فکر می‌کنم بسیاری از ماها هنوز یک‌دله نیستیم.

بنده خودم نمونهٔ بسیار خوبی در دوران دانشجویی‌ام دیدم. دوستی داشتم که مارکسیست بود و از آن مارکسیست‌های بسیار ناشرمنده[1] هم بود. یعنی مارکسیسم را تا آخرین لوازمش قبول داشت. ایشان وسواسِ نجسی و پاکی داشت و برای یک غسل ـ خدا می‌داند، بدون ذره‌ای مبالغه ـ پنجاه دقیقه تا یک ساعت می‌رفت زیر دوش آب! تازه معتقد بود فقط آب گرم است که می‌تواند به بدن نفوذ کند! لذا فقط آب داغِ دوش را باز می‌کرد. وقتی می‌آمد بیرون مثل چغندر پخته شده بود! ولیِ در عین حال نماز هم نمی‌خواند. من این مورد را شخصاً برخوردم.

زمانی هم از آقای فلسفی چیزی شنیدم ـ البته نه اینکه پیش ایشان بودم، ایشان در سخنرانی‌ای می‌گفتند ـ که کسی آمد پیش من و گفت:

1. unashamed

«فلانی، خیلی وضعم بد است؛ می‌توانی یک خانه برای ما فراهم کنی؛ حتی یک خانۀ کوچک که بتوانیم بخریم. چون از اجاره‌نشینی خسته شده‌ام و وضع مالی‌ام هم بد است». آقای فلسفی می‌گفتند من مدتی برایش در محله‌مان و این خیابان و آن خیابان تفحّص می‌کردم و خانه‌ای برایش پیدا کردم که قیمتش خیلی مناسب بود. به آن شخص که مارکسیست و توده‌ای بود تلفن کردم و گفتم: فلانی، من خانه‌ای پیدا کرده‌ام که خیلی کوچک است اما قیمتش مناسب است. قرار شد به من جواب بدهد. دوسه روز بعد آمد و گفت که: نشد! گفتم: چطور؟ قیمتش که اصلاً ثلثِ قیمت بود، این خانه اصلاً قیمتی ندارد. گفت: بله، ولی شبهۀ وقفیّت در آن بود. گفتم: شبهۀ چی؟! گفت: شبهۀ وقفیّت. گفتم: حالا **شبهۀ** وقف است، ثابت که نشده. گفت: آره، شبهه‌اش است، اما درست نیست که آدم در خانۀ وقفی زندگی کند! در عین حال می‌گفتند این شخص مارکسیست بود و از افراد حزب توده بود.

○ به نظر می‌رسد در بسیاری از این موارد، انسان اعتقاداتش را از مباحث و مآخذ و منابع و درس و استدلال نمی‌گیرد. اعتقاداتش را از جای دیگری می‌گیرد؛ همان که از آقای بروجردی هم نقل شده که به ایشان گفته بودند: چرا فلان کار را می‌کنید؟ گفته بودند: این ایمانِ عوامیِ ما بگذارید محفوظ بماند، ولو با مبانیِ ما نمی‌خواند! خیلی‌ها ایمان عوامی‌ای دارند که از راه‌های دیگری به دست آورده‌اند و هر قدر هم طرف مارکسیست شود، توده‌ای شود، موحد شود یا ملحد شود، اینها نمی‌تواند تأثیری در آن بگذارد.

● بله، البته ممکن است بخشی از چیزی که مراد شماست همان چیزی باشد که من می‌خواهم بگویم؛ یعنی واقعاً القائات و تلقیناتِ معلمان و مربیانِ قبل از دوازده سالگیِ انسان، تا آخر عمر گریبان فرد را می‌گیرد و از این چنگی که به گریبان ما انداخته‌اند نمی‌توانیم خلاصی

بیابیم. یعنی هر کس اگر تا دوازده سالگی بچه‌ای را تربیت کرد، به نظر من دیگر تا آخر عمر این بچه توی مشتش است. معلمان و مربیانِ ما هم که تا دوازده سالگی ــ خدا عمرشان بدهد یا رحمتشان کند ــ واقعاً دیگر کار را **تمام** کرده‌اند. واقعِ کلمه این است که چیزی را فروگذار نکرده‌اند.

بنده واقعاً گاه فکر می‌کنم می‌بینم بزرگ‌ترین رجال دنیا نتوانستند جواب شبهه‌های هیوم را بدهند، اما هنوز هم در غرب اکثراً مسیحی‌اند و کلیسا می‌روند. پس هیوم چه کاره بود؟! هیوم دیر از راه رسیده بود. هیوم بعد از دوازده سالگیِ بچه‌ها از راه رسیده بود. خدا نکند روزی هیوم‌ها قبل از دوازده سالگی سراغ بچه‌ها بروند! به نظر من اگر قبل از دوازده سالگی بروند دیگر کار خودشان را می‌کنند. اما هم در غرب و هم درکشورهای ما بچه‌ها تا قبل از دوازده سالگی تحت القای این مطالب‌اند. این القائات و تلقینات دوران کودکی را شاید با هیچ استدلالی نتوان یکسره از انسان گرفت؛ می‌دانید نهایتاً تنها فرقِ دو انسان که یکی علم پیدا نمی‌کند و دیگری علم پیدا می‌کند چیست؟ اگر شخص بعد از دوران کودکی دنبال تحصیلاتی از این قبیل نرود، خب همین‌طور تا آخر عمرش خُرافی زندگی می‌کند و از خرافی‌بودنِ خودش خبر هم ندارد. اما اگر رفت و علم پیدا کرد، باز هم همچنان خرافی زندگی می‌کند، فقط خبر هم دارد که دارد خرافی زندگی می‌کند! یعنی به خرافی بودنِ خودش علم هم دارد. و این برای او یک عذاب وجدان است که «آخر من چطور هنوز این کارها را می‌کنم». بنده به نظرم می‌رسد که این اسکیزوفرنیِ فرهنگی نکتهٔ مهمّی است.

○ **غیر از بحث اسکیزوفرنی بحث دیگری هم محتَمَل است که بعضی به آن معتقدند؛ در بحث‌های روان‌شناسی بخشی داریم در مغز به نام بخش limbic**

که مرکز عواطف انسان است. علی‌رغم اینکه بخش cognitive [شناختی] مغز بخش پیشرفته‌تر است، ولی از نظر واقعیت‌های نوروسایکولوژی ثابت شده است که بخش limbic بر بخش‌های شناختیِ انسان حاکم است. یعنی عواطف وعلقه‌های انسان نوعی حکومت دارد و تمام نورون‌های عصبیِ ما وقتی می‌خواهند حرکت کنند و به مسیرهای شناختی بروند، حتماً باید از بخش limbic عبور کنند و این مسیر را طی کنند؛ در نتیجه این بخش نوعی تأثیرگذاری بر آنها دارد. و به دلیل اینکه عواطف و علقه‌های ما حاکم است، نمی‌گذارد انسان صرفاً با بخش‌های شناختی‌اش کار کند. این احتمال هم وجود دارد.

● بله، بنده به دوستمان گفتم که دو نکته می‌خواهم در جواب سؤال‌شان بگویم. به نظرم نکتهٔ دوم همان چیزی است که شما می‌خواهید بگویید.

۲. تأثیر عوامل غیرمعرفتی: نکتهٔ دوم این است که انسان حیوانِ اندیشه‌ورز نیست. ما اگر کامپیوتر بودیم، وقتی یک «الف ب است» به اضافهٔ یک «ب ج است» به ما می‌دادند، بلافاصله حتماً **یک** output (خروجی) می‌دادیم که «الف ج است». اما اگر شما یک میلیارد گزاره به کامپیوتر بدهید که بین هیچ دو تایی از آنها یک حدِّ وسطِ مشترک نباشد، خروجی دارد یا ندارد؟ البته که ندارد. چرا؟ چون کامپیوتر فقط عقلانی عمل می‌کند. کامپیوتر، به گفتهٔ آندره موروآ، به معنای دقیق کلمه **ماشینِ اندیشه‌نگار** است. لذا کامپیوتر با داشتن دو گزارهٔ مرتبط با هم، خروجی دارد؛ اما با یک میلیارد گزارهٔ نامرتبط با هم، یک خروجی هم ندارد. ولی ما انسان‌ها این‌گونه نیستیم. ما انسان‌ها گذرهای روان‌شناختی‌مان از گذرهای منطقی‌مان بسیار بسیار بیشتر است. یعنی ممکن است هنگام اخذ نتایج از یک‌سری مقدمات ده هزار گذر روان‌شناختی داشته باشیم که علمِ منطق فقط به چهارپنج مورد از آنها اجازه می‌دهد! در صورتی که بقیهٔ اینَ گذرها را هم ما داشته‌ایم؛ یعنی از آن مقدمات به آن نتایج

رسیده‌ایم، ولی بدون رعایت قواعد منطق. چون ما واقعاً یک موجودِ صرفاً اندیشه‌ای نیستیم. به‌نظر می‌رسد ما حیوانی هستیم که این حیوان البته اندیشه هم دارد، ولی احساسات و عواطف و لذّات و آلام هم دارد؛ از آن‌طرف اراده و عزم هم دارد. پس هر سه را با هم دارد و ترکیبی از این سه است که درواقع مجموعاً گذرهای ما را تأمین می‌کنند.

در بحث از انشقاق شخصیت، اگر ما واقعاً منطقی بودیم، نتیجهٔ منطقی همان بود که گفتیم. اما کسی که خدا را قبول ندارد چطور شبههٔ وقف برایش پیش می‌آید و می‌گوید نمی‌توانم خانه را بخرم؟! به دلیل اینکه واقعاً هنوز هم عاطفه بر وجودش حاکم است.

خلاصهٔ کلام اینکه بنده به نظرم می‌رسد این دو مطلب وجود دارد: یکی اسکیزوفرنی فرهنگی؛ و یکی هم مطلب دومی که خدمت‌تان عرض کردم. حال اگر چیزی که در قسمت دوم گفتم همان فرمایش دوستمان دربارهٔ بخش‌های مختلف مغز باشد که فَبِها؛ و اگر ایشان چیز لطیف‌تری می‌خواهند بگویند که دیگر من به عقلم نرسیده است.

○ فرمایش شما این است که انسان این سه بخش را دارد. یعنی انسان تنها یک موجود شناختی نیست بلکه بخش عاطفی و ارادی هم دارد. اما نوروسایکولوژیست‌ها مدّعی‌اند که اصلاً بخش عاطفی بر بقیهٔ بخش‌ها حاکم است و گونه‌ای حکومت و سیطره بر بخش شناختی دارد. آنها می‌گویند واقعیاتِ نورونی این را نشان می‌دهد که نوعی تأثیرگذاری وجود دارد. یعنی وقتی نورون‌های عصبی می‌خواهند بیرون بروند و آن انتقالاتِ کامپیوتری و پردازشِ ذهن را انجام دهند، بخش limbic نوعی تأثیر روان‌شناختی بر روی آنها می‌گذارد و نمی‌گذارد آن فعالیت مغزی به‌صورتِ صرفاً ذهنی و شناختی انجام بگیرد.

● بله، این فرمایش دیگری است و من این را نمی‌دانستم. درواقع این

برخلاف آن چیزی است که قدما از ما می‌خواستند که عقل‌مان حاکم بر احساسات و عواطف‌مان باشد و توصیه می‌کردند که این‌گونه باشد. اینها به لسانی می‌خواهند بگویند که گویا احساسات و عواطف به نوعی بر عقل چیرگی و غلبه می‌کنند. البته این فرمایش به نظرم فرمایش جدیدی است و من نمی‌دانستم. البته می‌دانستم که دیوید هیوم این بحث را مطرح کرده بود که احساسات و عواطف نه فقط ممکن نیست که مقهور عقل باشند بلکه مطلوب هم نیست که مقهور عقل باشند؛ یعنی غلبهٔ عقل بر آنها نه ممکن است و نه مطلوب. ولی اینکه روان‌شناسانِ آزمایشگاهی و تجربی هم به چنین نتیجه‌ای رسیده باشند برای من واقعاً تازگی داشت و خبر نداشتم.

البته یک نکته را هم عرض کنم؛ در عین حال که این مطلب را قبول دارم، اما چیز دیگری هم وجود دارد و آن اینکه گاه انسان با استدلال نرم نرمک عواطف خودش را هم تضعیف می‌کند. به این نکته هم باید توجه کرد. مثلاً من در مورد خودم چنین تجربه‌ای دارم. بنده به نظرم می‌رسد که گاه انسان احساسات و عواطفش ترقیق می‌شود. یعنی مدام رقیق و رقیق‌تر می‌شود و یک‌وقت هم می‌بینید که اصلاً آن احساس و عاطفه از بین رفت. چرا؟ چون استدلالی آن شخص را کشاند به اینکه این احساس منطقی و عقلانی نبوده است. به تعبیر دیگر، نمی‌توان یکسره گفت که احساسات و عواطف واقعاً از هرگونه اندیشه‌ورزی مصون‌اند. ولی بالاخره این‌چنین هم نیست که انسان هر جا که ذهنش رفت، دلش هم تمام و کمال به دنبال آن هم‌عنان برود. یک‌وقت می‌بینید قلبش اینجا مانده و ذهنش چه جاهایی رفته! مثلاً ذهنش پست‌مدرن است اما قلبش هنوز حتی مدرن هم نشده!

بنده خودم در زندگی افراد بسیاری را دیده‌ام که استعدادهایی داشتند و واقعاً به نظر من اگر ادامهٔ تحصیل می‌دادند چهره‌های بسیار بارز و

ماندنی‌ای می‌شدند؛ اما یکباره همه چیز را رها کردند و رفتند دنبال ریاضت‌کشیدن‌ها و چلّه‌نشینی‌ها و عبادت و جمکران و حرم حضرت رضا و حضرت معصومه و تهجّد و این قبیل مسائل. و البته در عالَم خودشان هم واقعاً خوش‌اند، همان‌طور که ما ممکن است بگوییم که چرا اینها این کارها را کردند، آنها هم ممکن است به ما بگویند که چرا شما این کارها را نمی‌کنید؟

○ به نظر من شاید بتوانیم به جای تعبیر انشقاق فرهنگی بگوییم این دو روحیه واقعاً پا به پای هم پیش می‌روند. البته منکر این نمی‌توان شد که بعضی‌ها به تعبیر شما واقعاً یک‌دله هستند. خود راسل نقل می‌کند و می‌گوید من در ریاضیات استادی داشتم که به من می‌گفت اگر من بتوانم ثابت کنم که تو پنج دقیقهٔ دیگر می‌میری خیلی ناراحت می‌شوم، ولی خوشحالم که توانسته‌ام آینده را پیش‌بینی کنم. به نظر می‌رسد بسیاری از انسان‌ها گاه می‌خواهند اندیشه‌ورزی کنند و گاه می‌خواهند در وادی حیرت غوطه‌ور شوند، چون معتقدند عقلانیت همه‌جا هم آنها را به عینیّت نمی‌رساند و لذا نباید بالکلّ تسلیم عقلانیّت شد.

● در جواب شما این نکته را می‌گویم که بسیاری از افراد هستند که تسلیم این عقلانیتِ کلی نیستند، ولی به این جهتی هم که شما می‌گویید نیست. البته کسانی هستند ــ مثل خود شما ــ که ممکن است به این جهت تسلیم آن عقلانیت نمی‌شوند؛ ماها ممکن است این‌گونه باشیم. اما واقعاً بنده کسانی را هم می‌شناسم که تسلیم عقلانیت نیستند در حالی که هیچ‌یک از آن آرا را هم قبول ندارند. این را چه باید گفت؟ کسانی که واقعاً معتقد نیستند که «عقلانیت ما را به عینیّت[1] نمی‌رساند» و می‌گویند «ما به عینیّت می‌رسیم» و بسیار هم به عقلانیت مُعتمِدند، اما نمی‌توانند عقلانی باشند.

---

1. objectivity

در باب اینها چه باید گفت؟ نمونهٔ بسیار جالبش ــ به نظر من ــ چارلز دُنبار براوْد[1] است. او اصلاً هیچ‌یک از اینها را قبول نداشت و اصلاً کتابی در ردّ همهٔ این نظریه‌ها دارد؛ او در کتاب فلسفه، دین و تحقیقات روحی در ردّ همهٔ این قبیل تئوری‌ها که می‌خواهند به عقلانیت رخنه کنند مفصّل سخن گفته است ولی خودش نمی‌توانست کاملاً عقلانی رفتار کند. و تا حدّی به این امور گرایش و علاقه داشت که در اواخر عمرش اصلاً متهم شد که جن‌گیر و فال‌گیر و رمّال شده است. چون می‌دانید که رئیس انجمن تحقیقات روحیِ[2] لندن شده بود، انجمنی که تحقیقاتِ فراروان‌شناختی[3] می‌کرد. او واقعاً نمی‌توانست.

گاستون باشلار در فرانسه نیز از همین سنخ افراد است که این نظریات را هم قبول ندارند اما بااین‌همه عقلانیِ صِرف نیستند. نمی‌توانند؛ یعنی می‌گویند نمی‌توانیم عقلانیِ صِرف زندگی کنیم. واقعاً وضعِ پیچیده‌ای است و بنده نمی‌فهمم.

البته به نظر من همهٔ اینها را باز با یک چیز دیگر نباید خلط کرد و آن اینکه انسان مغازهٔ چهار دَهَنه داشته باشد! آن را نباید با این خلط کرد. این حرفِ دیگری است. ما اصلاً فرض‌مان این است که هیچ‌یک از این افرادِ مورد بحث، این‌گونه نیستند. وگرنه کسی که برای روستائیان و شهرنشینانِ شهرهای کوچک، بی‌سوادها، و عوام یک مغازه باز کرده، برای دانشگاهیان، روشنفکران، و اهل فکر یک مغازهٔ دیگر باز می‌کند، و برای روحانیون یک مغازهٔ دیگر، اینکه تخصّصاً از بحث خارج است. چنین کسی به نظرش می‌آید که بالاخره:

در دل دوست به هر حیله رَهی باید کرد
طاعت از دست نیاید گُنَهی باید کرد

---

1. Charles Dunbar Broad
2. Institute of Psychic Researches
3. parapsychologic

اینجا یک کار می‌کنم دل شما را به دست می‌آورم و در جای دیگر کار دیگری می‌کنم که دل جمع دیگری را به دست بیاورم، و قس‌علی‌هذا. بحث ما راجع به اینها نیست. اینها واقعاً از بحث ما خارج‌اند و اصلاً فرض‌مان این است که این افرادی که گفتیم این‌گونه نیستند. وگرنه واقعاً هستند کسانی که ــ من به این نوع افراد در زندگی‌ام برخورده‌ام ــ اصلاً چند تا مغازه دارند! یا یک مغازهٔ چنددَهَنه دارند. با هر کسی به یک نحو برخورد می‌کنند. یک جا کاملاً عقلانی رفتار می‌کنند برای اینکه به این طریق می‌توان آنها را جذب کرد و دل‌شان را به دست آورد؛ یک جا هم کاملاً عاطفی می‌شوند چون بدان نحو می‌شود دل به دست آورد. به نظر من این نکته نیز وجود دارد، اما این اصلاً محل بحث ما نیست. محل بحث ما آن کسی است که واقعاً صادقانه و مُجدّانه مشی زندگی‌اش را تنظیم کرده است؛ چنین شخصی چطور می‌شود که بگوید: «من نماز نمی‌خوانم، روزه نمی‌گیرم، خدا را قبول ندارم، پیغمبر را قبول ندارم»، ولی بعد هم برای یک غسل‌کردن آن‌طور خودش را به سختی بیاندازد. من این را نمی‌فهمم.

○ حال که به نظر می‌رسد دین واقعاً برای آن حداقلِ کار است چه باید کرد؟

● نه، به نظر من **حداقلّ** نمی‌شود. بنده بارها به دوستان گفته‌ام اگر انسان الفبای عقلانیت را پذیرفت ــ **اگر** پذیرفت ــ تا آخر باید برود. یعنی به نظر من یا انسان باید الفِ اول را نگوید یا اگر گفت تا یاء می‌بَرَندش! یعنی چیزی تهِ آن نمی‌ماند! البته **نظراً** عرض می‌کنم، والّا عملاً که ممکن است باز دوباره هنوز همه‌چیز برقرار باشد. اما اگر شما الفبای عقلانیت را به همان معانی‌ای که در جلسهٔ قبل گفته شد قبول کنید، من فکر نمی‌کنم از ــ لااقل ــ دین چیزی باقی بماند. بنده نظرم این است. منتها اینکه می‌گویم چیزی باقی نمی‌ماند **نظراً** عرض می‌کنم. وگرنه عملاً باز هم بعد از اینکه

طرف همهٔ این چیزها را هم نفی کرد دوباره می‌بینید که وقت بـه وقـتش همین که گرفتاری پیدا می‌کند به مادرش می‌گوید یک سـفرهٔ ابـاالفـضل بیانداز ببینیم چه می‌شود.

○ آن آیه شریفه که می‌فرماید «**فَاِذا رَکِبوا فی الفُلکِ دَعَوُا اللهَ مُـخلِصینَ لهُ الدینَ**» (عنکبوت: ۶۵)، چیزی را به ذهن می‌آورد و آن اینکه بـاطنِ وجـود انسان در حقیقت حسابی با خدا دارد. شاید علت این رفتارها این نکته باشد. حتی اگر از لحاظ عقلی هم نتوان چنین چیزی را ثابت کرد.

● بله، من سخن شما را باز هم قبول دارم؛ اما مسئلهٔ دین که فقط یک خدا نـیست. «**اِذا رَکِبوا فی الفُلکِ دَعَوُا اللهَ مُخلِصینَ لهُ الدین**» راجـع بـه خـدا درست است. اما ما مسئله‌مان این است که اصلاً کـارهایی مـی‌کنیم کـه دیگر به خدا هم کاری ندارد. اصلاً خیلی از خدا پایین‌تر می‌آید. حرف من این است که عقلانیتِ این کارها به چیست؟

○ حال که ما مبتلا به این چندپارگی فرهنگی هستیم، از طرف دیگر هم واقعاً ممکن نیست که از این چندپارگی دربیاییم و فرض هم این است که طبق گفتهٔ شما این چندپارگی مطلوب هم نیست، آن‌وقت با توجه به این فرض، چه باید کرد؟ ظاهراً باید گفت انسان دیگر به بن‌بست می‌رسد. همین است که هست. یعنی ماییم با این سنّ و روحیه و فضایی که در آن بوده‌ایم. حال اگر بخواهیم اَلباقیِ عمر را نگاه خوبی داشته باشیم چه باید بکنیم؟

● حقیقت این است کـه مـن در مـورد فـرد واقـعاً جـواب نـدارم. یـعنی نمی‌فهمم که چه کاری می‌توان کرد؟ اما به یک چیز اعتقاد دارم و آن اینکه لااقل انسان وقتی به چنین آستانه‌ای می‌رسد، دیگـر در زنـدگی جـمعیِ عمومی‌اش این دیدگاه‌ها را دخالت ندهد. یعنی بر اسـاس آنـها تـقبیح و تحسینی نکند. بر اساس آنها داوری و قضاوتی نکند. بر اساس آنها پاداش

و کیفری ندهد؛ انسان لااقل در زندگی جمعی‌ای که به سرنوشت دیگران ربط و مَساس پیدا می‌کند آنها را دخالت ندهد، و خلاصه، ترتیب اثر عملی‌ای که به دیگران هم ربط پیدا می‌کند ندهد، و لااقل بگذارد این دیدگاه‌ها در عالمِ خودش بماند.

مثلاً فرض کنید کسی دربارهٔ «عِظوهُنَّ و اهجُروهُنَّ فی المَضاجِعِ و اضرِبوهُنَّ»[1] معتقد باشد که اکنون دیگر استعمال این روش و به‌کار زدن آن درست نیست. فرض کنید او به چنین نتیجه‌ای رسیده باشد. اما در دلش هنوز گاه خلجاناتی هست که پس با این حکم چه کنم. ولی لااقل دیگر در زندگیِ جمعی این را مبنای عمل قرار ندهد. لااقل حالا که قلبش را نمی‌تواند در تسخیر خودش بگیرد، اعمال خودش را که می‌تواند در تسخیر خودش بگیرد. لااقل دیگر در زندگی‌اش بر این اساس کاری نکند. من واقعاً به این نتیجه رسیده‌ام که ـ به صورتِ ریاضی‌وارتر بخواهم بگویم ـ انسان وقتی که به چیزی اعتقاد ذهنی ندارد، ولو هنوز نتوانسته آن قبول قلبیِ خودش را ریشه‌کن کند، ولی لااقل این اعتقاد را به آنچه که به حقوق مردم مربوط می‌شود تسرّی ندهد. چرا؟ چون واقعاً اینکه من چیزی را که خودم هم ذهناً قبولش ندارم ـ ولو قلباً هنوز هم با آن درگیری دارم ـ روی مردم پیاده کنم و بعد بر اساس آن زندگی‌های مردم را سمت و سو و جهت بدهم، این به نظر من کمی بی‌احتیاطی اخلاقی است. بنده در مورد مناسباتِ بین انسانی به این اعتقاد دارم. اما در درون خودم ممکن است هنوز خلجاناتی وجود داشته باشد.

---

۱. «[و زنانی را که از نافرمانی‌شان بیم دارید] پندشان دهید، و در خوابگاه از آنان کناره گیرید، و بزنیدشان» (نساء: ۳۴).

۵

عامل دوم:
رشد معرفت‌شناسی و فرامعرفت‌شناسی

در جلسهٔ قبل این سؤال را مطرح کردم که چرا در قرون جدید بحث تعارض ایمان و تعقّل یا سازگاری و ناسازگاری ایمان و تعقّل، این‌چنین مورد توجه واقع شده است؟ جواب‌هایی نیز به این سؤال دادیم، اما آن جواب‌ها هیچ‌یک جواب اصلی نبودند. جواب اصلی این است که اهمیت یافتن بحث ایمان و تعقّل، به دلیل رشد معرفت‌شناسی، و به تعبیر بهتر رشد «مابعدِ معرفت‌شناسی» است. درواقع مهم‌ترین چیزی که بر آن تأکید می‌شود و موجب طرح‌شدن بحث ایمان و تعقّل شده است، رشدی است که معرفت‌شناسی در قرن اخیر داشته است، مخصوصاً فرامعرفت‌شناسی[1] یعنی مابعدِ معرفت‌شناسی.

استقلال معرفت‌شناسی در قرن اخیر. واقعاً می‌توان گفت که معرفت‌شناسی به‌عنوان یک علم مستقل، بیشتر از یک قرن از عمرش نمی‌گذرد. قبل از آن البته معرفت‌شناسی وجود داشته و الی‌ماشاءالله در کتاب‌های فلسفی ــ چه در میان ما و چه در میان دیگران ــ مباحث معرفت‌شناختی وجود داشته است، اما نه به‌عنوان یک بحث مستقل که

1. meta-epistemology

مثلاً بگویند این هم یک شعبه‌ای از شُعَب فلسفه است به نام معرفت‌شناسی. مثلاً اگر دقت کرده باشید ما در قدیم علمُ‌النفس داشتیم که یک شاخه از فلسفه بود. و به آن می‌گفتند علم‌النفس یا علم‌النفسِ فلسفی. یا امور عامه داشتیم به‌عنوان یک شاخه از فلسفه و نیز الاهیّات بالمعنی‌الاخص و الاهیّات بالمعنی‌الاعم. اینها را شاخه‌های مختلف فلسفه می‌دانستیم. اما هیچ جا نداشتیم که بگوییم علمُ‌العلم یا علمُ‌المعرفة؛ یعنی مثل علم‌النفس بگوییم علم‌المعرفة. یعنی این علم را به‌عنوان یک شاخهٔ مستقل نداشتیم. این شاخهٔ مستقل در فرهنگ غربی نزدیک به صد سال است که پدید آمده است، اگرچه همهٔ مورخان فلسفه معتقدند بزرگ‌ترین کتاب معرفت‌شناسی که در جهان نوشته شده کتاب تحقیق در فاهمهٔ بشری لاک است که متعلق به قرن ۱۷ است. با اینکه این کتاب بزرگ‌ترین کتاب معرفت‌شناسی است، اما خود لاک هم هیچ جا نمی‌گفت که این نوشتهٔ من کتابِ معرفت‌شناسی است، بلکه می‌گفت این کتابِ فلسفه است؛ حتی گاه از آن تعبیر می‌کند به کتابِ متافیزیک. اما امروزه می‌گویند که هیچ کتابی به اندازهٔ کتاب لاک، سر تا پا مسائل معرفت‌شناختی نیست. بااین‌همه، می‌گویند ــ و راست هم می‌گویند ــ که از ابتدای این قرن است که شما کتاب‌هایی می‌بینید تحت عنوان مدخلی بر معرفت‌شناسی، یا رساله‌ای در باب معرفت‌شناسی، یا جُستاری در معرفت‌شناسی، یا نظریهٔ معرفت، یا علم ما به عالَم؛ در این سدهٔ اخیر است که این تعابیر عنوان کتاب‌ها و رساله‌ها می‌شود.

معرفت در اصطلاح معرفت‌شناسی جدید

واضح است که در معرفت‌شناسی سروکار ما با **معرفت** است، منتها معرفت هم در اینجا با معرفت به اصطلاح قدمای ما متفاوت است. معرفتی که در معرفت‌شناسی کنونی محل بحث قرار می‌گیرد لااقل سه

فرق عمده با معرفت به معنایی که قدمای ما به‌کار می‌بردند دارد که اشاره‌ای به آن می‌کنم:

۱. فرق اول: اولاً قدمای ما «علم» را یا **ظهور** می‌دانستند، یا **حضور**، و یا **انکشاف**. چون تعاریفی که از علم می‌کردند معمولاً یکی از این سه تعریف بود. گاه می‌گفتند علم یک نحوه حضور است. گاه می‌گفتند یک نحوه ظهور است. البته ظهور با حضور متفاوت است؛ چون اگر الف در محضر ب باشد، ب هم در محضر الف است ولی در مورد **ظهور**، عکسش صحیح نیست؛ ممکن است الف برای ب ظاهر باشد ولی ب برای الف ظاهر نباشد. از همین جا می‌فهمیم که **ظهور** و **حضور** دو مفهوم هستند که یکی نسبتِ متعدّی دارد و دیگری نسبتِ متعدّی ندارد؛ یعنی یکی نسبت متقارن دارد و دیگری نسبتِ غیرمتقارن. از همین دو نسبتِ منطقی می‌فهمیم که ظهور غیر از حضور است. به‌هرحال قدمای ما گاه می‌گفتند علم ظهور است، گاه می‌گفتند حضور است و گاه می‌گفتند انکشاف است. ولی، چه می‌گفتند ظهور، چه حضور، و چه انکشاف، بالاخره علم را اعم از علم حضوری و علم حصولی می‌دانستند. علم حصولی را هم اعم از تصور و تصدیق می‌دانستند. یعنی تصور را هم یک نحوه **علم** تلقی می‌کردند. می‌گفتند خود علم حصولی دو شِق دارد: تصورات، تصدیقات. آن چیزی که در معرفت‌شناسی کنونی به آن گفته می‌شود **علم**، این‌گونه نیست. در معرفت‌شناسی کنونی چیزی که به آن گفته می‌شود **علم**، مطلقاً شامل تصورات نمی‌شود. در معرفت‌شناسی کنونی هیچ‌گاه به تصورات نمی‌گویند knowledge / علم. پس یک دسته از حصولی‌ها ــ یعنی تصورات ــ بیرون می‌رود.

تازه در معرفت‌شناسی کنونی اینکه علمِ حضوری هم **علم** باشد یا نه، محل بحث است؛ بعضی می‌گویند هست و بعضی می‌گویند نیست. ولی قُدما علم حضوری را نه تنها علم می‌دانستند، بلکه اصلاً پایهٔ علم

حصولی را در علم حضوری می‌دانستند و می‌گفتند اگر علمِ حضوری نباشد که علم حصولی اصلاً امکان ندارد تحقق داشته باشد.

○ قدرِ مسلَّم این است که با تعریفی که از معرفت می‌دهند ــ یعنی باورِ صادقِ موجّه ــ مسلَّماً باید علم حضوری بیرون باشد.

● این به نکتهٔ دومی که می‌خواهم بگویم برمی‌گردد.

۲. فرق دوم: این است که در معرفت‌شناسی کنونی وقتی می‌گویند **معرفت**، لااقل سه قِسم معرفت از یکدیگر قابل تفکیک است و خودشان هم از ابتدا می‌گویند که از این سه قسم لااقل یک قسمش محل بحث معرفت‌شناسی نیست، یک قسمِ دیگرش حتماً محل بحث معرفت‌شناسی است، و یک قسم دیگرش هم به نظر بعضی هست و به نظر بعضی نیست. ولی بالاخره از همان ابتدا معرفت را سه قسم می‌کنند. آن سه قسم معرفت چیست؟

۱. یک قسم چیزی است که از آن تعبیر می‌کنند به knowing that، یعنی معرفتی که به قضیه تعلق می‌گیرد، یا به تعبیری، معرفتی که به گزاره تعلق می‌گیرد. مثل اینکه من می‌گویم: من علم دارم که/من می‌دانم که «امروز سه‌شنبه است». این «می‌دانم که» یا «علم دارم که» به «امروز سه‌شنبه است» تعلق گرفت و «امروز سه‌شنبه است» یک گزاره/قضیه است. به این علم می‌گویند knowing that یعنی «دانستنِ اینکه» «امروز سه‌شنبه است». گاه به این قسم می‌گویند علمِ گزاره‌ای یا علم قضیه‌ای.[1] همهٔ معرفت‌شناسان می‌گویند این قسم محل بحث ما هست.

۲. اما به علمِ دومی قائل‌اند که knowing that نیست بلکه knowing how است، یعنی «دانستنِ اینکه چگونه» یا به تعبیری «دانستنِ نحوهٔ

1. propositional knowledge

امور». این دیگر قابل تبدیل به گزاره نیست؛ مثل شنایی که شناگر بلد است ولی من بلد نیستم. یا مثل شعر که یک شاعر بلد است بگوید ولی من نمی‌توانم بگویم. این همان چیزی است که گیلبرت رایل در کتاب مفهوم ذهن خودش می‌گفت اصلاً دیگر به این نگوییم knowledge، بگوییم skill یعنی مهارت. این درواقع به گزاره تعلق نمی‌گیرد. بله، در شنا یک سلسله دانستن‌ها هست که به گزاره تعلق می‌گیرد و آنها را در کتاب‌های آموزش شنا یاد می‌دهند؛ مثلاً می‌گویند شنای کِرال این است، شنای قورباغه آن است و همین‌طور بقیهٔ شناها. اما معنایش این نیست که شما وقتی که تمام این کتاب را یاد گرفتید با کسی که بیست سال است دارد شنا می‌کند هیچ تفاوتی ندارید. رانندگی هم به همین صورت است؛ اگر به راننده‌ای که سی سال است رانندگی می‌کند بگویید: تو بیا و همهٔ چیزهایی را که بلد هستی به ما یاد بده! می‌گوید: نمی‌توانم یاد بدهم؛ باید بنشینی پشت فرمان، آن‌وقت به مرور و بدون اینکه کسی به تو بگوید می‌توانی یاد بگیری. البته آن چیزهایی که در کتاب‌های راهنمایی و رانندگی و آموزش رانندگی می‌نویسند همان عمل‌های گزاره‌ای یا قضیه‌ای هستند. ولی در مهارت‌ها من اگر پانصد جلد از این کتاب‌ها را هم حفظ باشم مثل وقتی نیست که خودم یک ساعت رانندگی کرده باشم، و عملاً چیزی بلد نیستم. رانندگی، خیاطی، شمشیربازی، بذله‌گویی، حاضرجوابی، شوخ‌طبعی، و امثال اینها چیزهایی نیست که آموختنی باشند.

داییِ بنده نقل می‌کردند که زمانی داشتیم با دوستان دانشجوی‌مان از تهران می‌رفتیم شیراز. به محض اینکه از گاراژ تهران آمده بودیم بیرون یکی از دوستان‌مان ــ عذر می‌خواهم ــ به آن دوست دیگرمان در آمد و گفت: خیلی بی‌شعوری! نزدیکی‌های شیراز که رسیده بودیم آن یکی برگشت و گفت: خودت بی‌شعوری! این شخص حاضرجوابی‌اش تا این

حدّ بوده که شانزده ساعت فکر کرده و با خودش گفته: «خب حالا اگر کسی به آدم می‌گوید تو بی‌شعوری، آدم چه کار کند؟» بعد دیده که خب می‌شود گفت: خودت بی‌شعوری! بعد از ۱۶ ساعت می‌گوید که «خودت بی‌شعوری!» این یک جور آدم است. یکی هم هست که آدم هنوز جمله از دهانش بیرون نیامده و تمام نشده و هنوز آدم به نقطهٔ آخر جمله‌اش نرسیده، سه تا جواب می‌پراند به آدم طوری که آدم سنگِ روی یخ می‌ماند. این هم یک نوع حاضرجوابی است. معلوم است که این چیزی بلد است که او بلد نیست. ولی نمی‌توان به یک بذله‌گو یا یک حاضرجواب گفت: آن چیز را در یک کتاب بنویس تا هر کسی که آن را بخواند بذله‌گو یا حاضرجواب شود. او می‌گوید: اینها چیزهایی است که در کتاب نمی‌توان یاد داد. اینها درواقع مهارت است. پس این هم نوع دومِ معرفت است. همهٔ معرفت‌شناسان می‌گویند این قسم دوم هم **معرفت** است ولی موضوع بحث ما معرفت‌شناسان نیست. این قسم را در فلسفهٔ ذهن/فلسفه نفس جدید بحث می‌کنند نه در معرفت‌شناسی، یعنی بحث می‌کنند که چه می‌شود که یک انسان یک مهارتی دارد؛ چه در درون شخص رخ می‌دهد که آن شخص مهارتی دارد که شخص دیگر ندارد.

۳. قسم سومی هم هست که identification است، یعنی تشخیص هویّت. این قسم نه جزء اوّلی است و نه جزء دومی بلکه چیز سومی است. اما این هم یک نوع علم است. مثلاً اگر الآن کسی آمد داخل کلاس و نیمی از ما اولین‌بار است که در عمرمان او را می‌بینیم، لذا نه اسمش را بلدیم و نه لقبش را؛ از آن طرف نیمی دیگر از ما او را می‌شناسیم و می‌گوییم آقای دکتر فلانی آمدند داخل؛ فرقِ ما چند نفر که این آقا را نمی‌شناسیم و اصلاً اولین بار است که او را می‌بینیم و نمی‌دانیم که اسم و لقبش چیست با آنهایی که می‌دانند که آقای فلانی است و معلم فلسفه است و فلان و بهمان، در چیست؟ می‌گویند فرق ما

در نوعی علم/معرفت است که از آن به identification تعبیر می‌کنند. اولی را می‌گفتند knowledge that یا knowing that؛ دومی را می‌گفتند knowledge how یا knowing how؛ و به این قسم سوم گاه می‌گویند knowledge of یعنی «علمِ به» یک موجود خاص، و گاه می‌گویند identification یعنی تشخیص هویّت.

ما در زبان فارسی ـ اگر دقت کرده باشید ـ برای علمِ اولی تعبیر «دانستن» به‌کار می‌بریم و می‌گوییم «می‌دانم که امروز سه شَنبه است». برای دومی تعبیرِ «بلدبودن» را به‌کار می‌بریم و می‌گوییم «من شنا بلدم»، «تو شطرنج بلدی»، «تو نقاشی بلدی»، «تو شمشیر بازی بلدی»، و معمولاً تعبیر دانستن به‌کار نمی‌بریم. برای سومی که هیچ‌یک از این دو را به‌کار نمی‌بریم، بلکه تعبیر «شناختن» را به‌کار می‌بریم. می‌گوییم «من این آقا را می‌شناسم»، «من این خانم را می‌شناسم ولی شما این خانم را نمی‌شناسید». این قسم سوم به اعیان تعلق می‌گیرد. مثلاً می‌گویم: تو **تهران** را می‌شناسی؟ می‌گوید: نه من شناخت زیادی از **تهران** ندارم ولی **اصفهان** را خوب می‌شناسم. کسی هم می‌گوید: من **قم** را از همه بهتر می‌شناسم. پس در این موارد به موجودات خارجی تعلق می‌گیرد.

○ البته گاه تعبیر بلدبودن را، که در مورد قسم قبلی فرمودید، دربارهٔ قسم سوم هم به‌کار می‌بریم. مثلاً می‌گوییم: تهران را بلدی؟

● بله، گاهی در مورد قسم سوم این تعبیر را به‌کار می‌بریم، منتها وقتی به‌کار می‌بریم به نظر می‌رسد علتی دارد. اتفاقاً الآن می‌خواستم همین را بگویم. من گفتم که معرفت‌شناسانِ جدید به این سه نوع می‌گویند **معرفت**، ولی می‌گفتم اوّلی را همه می‌گویند که محل بحث‌مان است؛ دومی را همه می‌گویند که محل بحث ما نیست، یعنی مهارت‌ها موضوع بحث معرفت‌شناسان نیست؛ و سومی را بعضی می‌گویند محل بحث‌مان

هست و بعضی می‌گویند نیست. حال چه کسانی می‌گویند محل بحث‌مان هست و چه کسانی می‌گویند نیست؟ کسانی که این سومی را به نحوی قابل ارجاع و تحویل به اوّلی می‌دانند، می‌گویند این سومی (یعنی identification) هم محلِ بحث ماست. و کسانی که می‌گویند این سومی به هیچ وجه قابل ارجاع و تحویل به قسم اول نیست می‌گویند محلّ بحث ما نیست.

حالا از همین جا نَقْب بزنم به آن چیزی که دوستمان گفتند. ایشان گفتند بعضی وقت‌ها ما این سومی را هم با «بلد بودن» به‌کار می‌بریم؛ مثلاً می‌گوییم فلان جا را بلدی؟ اگر دقت کرده باشید ما گاهی اوقات وقتی احساس می‌کنیم که بلد بودنِ یک شهر به معنای دانستن چند تا قضیه دربارهٔ آن شهر است، در آنجا تعبیر «بلد بودن» را به‌کار می‌بریم. مثلاً وقتی می‌گوییم: تهران را بلدی؟ یعنی بلدی که چگونه می‌شود از نقطهٔ الف به نقطهٔ ب رفت؟ پس درواقع یعنی «مسیرش را بلدی؟» و این نشان می‌دهد که قابل تبدیل به **گزاره** است.

به‌هرحال بحثمان دربارهٔ سه فرق بین تلقّی قدیم و جدید از علم/معرفت بود. فرق دوم این است که قدمای ما اصلاً به سومی (یعنی identification) توجه نکرده بودند. شما در نوشته‌های قدمای ما هیچ‌جا نمی‌بینید که به این سومی، یعنی به تعیین هویّت، توجه کرده باشند. این تعیین هویّت در زبان عربی با لفظ «عَرَفَ» بیان می‌شود: «**یَعرِفُونَهُ کَما یَعرِفُونَ اَبنائَهُم**» (انعام: ۲۰)؛ این عَرَف از نوع سوم است. قدمای ما این را محل بحث فلسفی قرار نمی‌دادند و اصلاً از آن بحث نمی‌کردند. اما از اولی و دومی بحث می‌کردند. اولی، یعنی knowing that‌ها را حتماً بحث می‌کردند؛ البته نخست آن را به «تصدیق» تبدیل می‌کردند بعد هم از تصدیقات بحث می‌کردند.

○ مگر این قسم سوم در قسمِ تصورات از شاخهٔ علمِ حصولی قرار نمی‌گیرد؟ یعنی تصور روشنی از چیزی داریم و می‌توانیم از این تصور در جاهای مختلف استفاده کنیم.

● نه، تصور نیست. فرض کنید الآن وقتی کسی وارد می‌شود همهٔ ما یک اِنطباع بصری واحد از او داریم. از صدایش هم انطباع صوتی واحدی داریم. اما بااین‌همه یکی از ما او را می‌شناسد و یکی او را نمی‌شناسد. آن کسی که می‌شناسد و آن کسی که نمی‌شناسد در تصور با یکدیگر اختلافی ندارند.

○ ما کسی را که نمی‌شناسیم تصور واضحی از او نداریم. اما از آن کسی که می‌شناسیم تصور واضح و عمیق و روشنی داریم.

● نه، شما مثل اینکه می‌خواهید بگویید «کسی که این فرد را نمی‌شناسد، راجع به او هیچ فقره معلوماتی ندارد ـ مثلاً نمی‌داند که ازدواج کرده است ـ ولی آن آقا که ایشان را می‌شناسد، می‌داند که ایشان ازدواج کرده است؛ یا مثلاً او نمی‌داند ایشان معلِّم چیست ولی آن آقا می‌داند». نه، به اینها که نمی‌گویند identification. اینها که همه قابل تبدیل به گزاره است. وقتی کسی وارد می‌شود من می‌گویم **آقای علوی** وارد شد، شما هم می‌بینید که یک مردی وارد شد. این **آقای علوی** اطلاعات نیست؛ این غیر از این است که «آقای علوی ازدواج کرده است». به تعبیر دیگر، شما چه وقت «اسم خاص»ی را بر کسی اطلاق می‌کنید و چه وقت اطلاق نمی‌کنید؟ این محل بحث است.

○ وقتی آن معرفت قبلی را داشته باشیم می‌شود «اسم خاص».

● نه، اگر همهٔ معرفت‌های قبلی هم روی هم جمع بشود باز «اسم خاص» نمی‌شود. «اسم خاص» چیز دیگری است. آیا اگر شما همهٔ اطلاعاتِ

راجع به زندگی من را داشته باشید اسم خاص مرا می‌دانید؟ شناختن در قسم سومِ معرفت به این است که من می‌توانم بفهمم این همان موجودی است که دارای فلان اسم خاص است.

با این حال در بین معرفت‌شناسان دو رأی وجود دارد. بعضی از معرفت‌شناسان می‌گویند اینکه کسی می‌تواند بر یک فرد اطلاق اسم خاص بکند و دیگران نمی‌توانند، به این جهت است که آن شخصِ اول یک سلسله اطلاعاتِ خاص دارد. این معرفت‌شناسان همان‌هایی هستند که می‌گویند علمِ نوعِ سوم قابل ارجاع و تحویل به علم نوعِ اول است؛ و اینها اتفاقاً از این قسم سومِ علم بحث می‌کنند، چون اصلاً آن را قابل ارجاع و تحویل به قسم اول می‌دانند.

اما بعضی از معرفت‌شناسان می‌گویند شما اگر میلیاردها گزاره هم دربارهٔ کسی بدانید این غیر از این است که بر او اطلاقِ اسم خاصی می‌کنید یا نمی‌کنید. آن کسی که می‌تواند اطلاقِ اسم خاصی بر این فرد بکند، دانشی دارد که شما ندارید و این قابل ارجاع و تحویل به هیچ گزاره و قضیه‌ای هم نیست. حالا شما در باب این مطلب دقت کنید که چه زمانی می‌گویید این زیدبن‌أَرقَم است و چه زمانی نمی‌گویید؟ آیا به خاطر دانستن یک سلسله اطلاعات ــ که به صورت و به قالبِ قضیه درآمده است ــ بر این فرد اطلاقِ اسم زید می‌کنید و ماها که بر او اطلاقِ اسم زید نمی‌کنیم آن اطلاعات را فاقدیم؟ یا چیز دیگری در کار است؟ اگر چیز دیگری درکار است آن‌وقت علم نوع سوم قابل ارجاع و تحویل به قسم اولِ علم نیست، و اگر چیز دیگری در کار نیست قسم سوم همان قسم اول است.

قدمای ما از سومی بحث نمی‌کردند، اما از دومی و اولی بحث می‌کردند. کجا؟ آنجا که به اقتفای ارسطو، علم را تقسیم می‌کردند به علم نظری و علم عملی. می‌دانید که در آثار ارسطو دو تقسیم‌بندی از علوم

وجود دارد؛ یکی اینکه همهٔ علوم را تقسیم می‌کند به علم نظری و علم عملی؛ تقسیم‌بندی دومی هم دارد و آن اینکه همهٔ علوم را تقسیم می‌کند به علم نظری، علم عملی، و علم تولیدی.[۱] سؤال این است که این دو تقسیم‌بندی چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ نمی‌توانیم بگوییم که خود ارسطو در جایی به صراحت این مطلب را گفته است، ولی شارحانِ او ــ امیل بریه، کاپلِستون، گاتری و دیگر شارحان و مورخانِ فلسفه ــ عموماً چنین گفته‌اند که وجه جمع آنها بدین نحو است: ارسطو معتقد بود ــ قطع نظر از علم نظری که وضعیت آن روشن است ــ علم‌هایی که به مقام عمل مربوط می‌شوند دو دسته‌اند؛ یکی علم‌هایی که به مقام عمل مربوط می‌شوند ولی در آنها فرآیند همان فراورده است و بنابراین یک فرآوردهٔ متجسّمِ خارجی پس از اتمام فرآیند در اختیار نیست؛ یک دسته هم علوم عملی‌ای هستند که در آنها فرآیند غیر از فرآورده است و بعد از اینکه فرآیند تمام می‌شود ما یک فرآورده در اختیار داریم. مثال می‌زنم؛ شما رقص را که یک علم عملی است در نظر بگیرید. وضعیت کسی که رقص بلد است در مقایسه با کسی که رقص بلد نیست مثل همان قضیهٔ شاعری و بذله‌گویی و شناگری است. اما رقص فرآیندش همان فرآورده‌اش است. یعنی وقتی شخص در حال فرآیندِ رقص است فرآورده‌اش هم همان است. دیگر بعد از اینکه رقصش تمام شد چیزی به نام فرآوردهٔ برآمده از آن فرآیند در مشت ما نمی‌ماند. پس ظاهراً در رقص، فرآیند و فرآورده یک چیز است.

رقص این‌گونه است ولی شعر این‌گونه نیست. شعر به این‌صورت است که وقتی آن حالت و فرایند در انسان پدید آمد، حاصلش ده سطر شعر می‌شود و بعد که آن فرآیند از دست رفت، این ده سطر را ما در

---

۱. گاه از آن به علم شعری (poetic) تعبیر می‌کنند؛ چون ارسطو مصداق کامل آن را شعر می‌دانست.

مُشت‌مان داریم. شنا کردن از قسم قبلی است اما نجّاری از این قسم است؛ چون بعد از نجاری کردن، کُمد و صندلی و کُرسی در اختیار داریم. آنگاه ارسطو به دستهٔ اول می‌گفت علم عملی و به دستهٔ دوم می‌گفت علم تولیدی. به آنهایی که فرآورده غیر از فرآیند است می‌گفت علم تولیدی ــ و چون بهترین مصداقش شعر بود گاه می‌گفت علم poetic یعنی علم شعری ــ و به آنهایی که فرآورده و فرآیند یک چیز است می‌گفت علم عملی. شارحان گفته‌اند آنجا که ارسطو علوم را به نظری و عملی و poetic تقسیم می‌کند، این مطلب مرادِ اوست. اما، آنجا که علوم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند، مرادش چیست؟ هر دو دستهٔ دوم و سوم ــ در تقسیم‌بندی اول ــ را یکی می‌کند و به آنها می‌گوید علوم عملی. آنگاه می‌گفتند چنین است که گاه می‌بینیم ارسطو می‌گوید دو دسته علم داریم: علم نظری و علم عملی؛ و از طرفی گاه می‌گوید سه دسته علم داریم: علم نظری، علم عملی، و علمِ poetic یا تولیدی/شعری. به تعبیر دیگر، آن‌چیزی که در تقسیم‌بندیِ دوم، علمِ poetic است به اضافهٔ آن چیزی که در تقسیم‌بندیِ دوم علم عملی است، هر دو در تقسیم‌بندیِ اول می‌شوند علم عملی. بنابراین، علم عملی دو اصطلاح دارد: علم عملی بالمعنی‌الاعم، و علم عملی بالمعنی‌الاخص.

چرا این مطالب را گفتم؟ برای اینکه قدمای ما علم نظری را که محل بحث قرار می‌دادند؛ علوم عملی را هم که در قسمتِ حکمت عملی محل بحث قرار می‌دادند. درواقع یک قسمت از حکمت خودشان را حکمت عملی تلقی می‌کردند و در آنجا راجع به علوم عملی بحث می‌کردند؛ اما نه راجع به همهٔ علوم عملی.

۳. فرق سوم: و اما سومین فرقی که معرفت به اصطلاح قدما با **معرفت** به اصطلاح ما دارد. معرفتی که قدما می‌گفتند با معرفتی که معرفت‌شناس امروز می‌گوید این فرق را دارد که برای قدما همان علم نظریِ اول هم

علم‌بودنش فقط به صدقش بود، اما برای معرفت‌شناسان کنونی، همان علمِ اولیه که محل بحث است ــ یعنی علم گزاره‌ای ــ علم‌بودنش فقط به صدقش نیست. بلکه علاوه بر صدق باید عنصر دیگری به نام توجیه نیز در آن باشد. یعنی اگر شما یک «باورِ صادق» داشتید قدما می‌گفتند همین که باورتان صادق است دیگر **علم** دارید. اما در معرفت‌شناسیِ کنونی به «باورِ صادق» نمی‌گویند علم، بلکه به «باور صادق موجّه» می‌گویند علم. پس غیر از باوربودن و غیر از صادق‌بودن مؤلفهٔ سومی به نام توجیه لازم است و به باور صادق موجّه می‌گویند علم. از این نظر، اگر برای گزاره‌ای توجیه نداشته باشید، ولو باورتان صادق و مطابق با واقع هم باشد، باز علم/معرفت محسوب نمی‌شود. به تعبیر دیگر، برای قدما علم‌بودنِ علم به همان ثبوتش بود و برای معرفت‌شناسان کنونی به مقام اثباتش است؛ بدین معنا که من نه فقط باورم صادق باشد بلکه خودم هم بتوانم بر صدق آن باور دلیل اقامه کنم. اگر باورم فی نفسِ الامر هم صادق باشد ولی خودم نتوانم دلیلی بر صدقش اقامه کنم، قدما می‌گفتند این علم است؛ اما معرفت‌شناس کنونی دیگر این را علم نمی‌داند و می‌گوید این «باورِ صادق» هست ولی «باورِ صادقِ موجّه» نیست.[۱]

البته همین جا می‌توان بحثی باز کرد ــ که دیگر نمی‌خواهیم وارد آن شویم ــ و از معرفت‌شناس کنونی این سؤال را کرد که: شما علم را «باور صادق موجّه» می‌دانید یا «باور موجّه صادق»؟ در بسیاری از موارد اگر قید را جابه‌جا کنید فرقی نمی‌کند؛ مثل اینکه بگوییم «سیب گرانِ سرخ» یا «سیب سرخِ گران». هر دو یک معنا دارند و هیچ فرقی نمی‌کنند. اینکه بگوییم این سیب، گران و سرخ است یا اینکه بگوییم این سیب، سرخ و گران است تفاوتی ندارد. اما گاه اگر قید را جابه‌جا کنید معنا متفاوت

---

۱. موجّه (justified) در اینجا یعنی مُدَلَّل.

می‌شود. اینکه شما بگویید «علم باور صادق موجّه است» فرق می‌کند با اینکه بگویید «علم باور موجّه صادق است». چه فرقی می‌کند؟ در معنای **موجّه بودن** تفاوت ایجاد می‌شود. اما این حرف دیگری است که به بحث ما ربطی ندارد؛ ولی اگر بخواهم به صورت خیلی ساده بگویم: اگر ما بگوییم علم باورِ صادقِ موجّه است، آنگاه توجیه به معنای اثبات صدق است، اما اگر بگوییم علم باورِ موجّهِ صادق است آنگاه توجیه به معنای اثبات صدق نیست بلکه به معنای رساندن باورهای غیرواضح به باورهای واضح است. منتها نمی‌خواهم وارد این بحث شوم. این نکته به نظر من بسیار مهم است ولی فعلاً به بحث ما مربوط نمی‌شود.

○ می‌توان گفت اولی در فلسفه است اما دومی در علم کلام است. چون در کلام، اول گزاره‌ای را صادق فرض می‌کنند بعد بر اساس آن استدلال می‌کنند.

● نه، صادق فرض‌کردن غیر از صادق‌بودن است. صادق در هر دو حال ــ چه بگویید «باورِ صادقِ موجّه» و چه بگویید «باورِ موجّهِ صادق» ــ یعنی صادق‌بودن نه صادق فرض‌کردن. پس هر دو به مقام ثبوت مربوط می‌شود و بنابراین آن فرق مورد نظر شما را ندارد.

البته دوستان به این نکته نیز توجّه کنند که قدمای ما هرگاه می‌گفتند «علم یعنی باورِ صادق»، صدق را به معنای مطابَقت با واقع می‌گرفتند و در این دیگر شکی وجود ندارد؛ چون تئوریِ صدقشان تئوریِ مطابقت[1] بود. اما معرفت‌شناسِ جدید این فرق را هم دارد که ممکن است تئوری صدقش همان تئوریِ مطابقت باشد، و ممکن است تئوری صدق دیگری داشته باشد، یعنی یکی از شانزده تئوری‌ای که در باب صدق گفته شده است. ولی ما به این هم فعلاً کاری نداریم.

---

1. correspondence

بعد از این مباحث، معرفت‌شناسان بحث‌هایی در باب این باور صادق موجّه یا باور موجّه صادق می‌کنند که به آن بحث‌ها نیز کاری نداریم. یک بحث در باب این است که آیا باور صادقِ موجّه ممکن است یا ممکن نیست؟ یعنی بحث «امکانِ علم»، که شکاکان در اینجا می‌گویند اصلاً ممکن نیست این علم به معنای باور صادق موجّه مصداق داشته باشد و یک مفهومِ بلامصداق است. پس بحث در باب وقوع این مصداق‌ها است.

بعد از بحث از امکان ــ به فرض که علم ممکن‌الوقوع باشد ــ از این بحث می‌کنند که آیا این علم تا به حال واقع هم شده است؟ یعنی فرض می‌کنیم که علم به معنای باور صادق موجّه یا باور موجّه صادق، **ممکن است** مصداق داشته باشد، آیا تاکنون مصداقی از آن نیز پیدا شده است یا نه؟

بحث عمدهٔ دیگر در معرفت‌شناسی این است که منابع این علم چه چیزهایی است؟

بحث دیگر این است که ابزار این علم چه چیزهایی است؟

بحث دیگر این است که انواع این علم چه چیزهایی است؟

بحث دیگر این است که ترتّب این علوم بر یکدیگر چگونه است؟

و مباحث فراوان دیگری در معرفت‌شناسی وجود دارد که به بحث ما ربطی ندارد.

پیدایش فرامعرفت‌شناسی

حال بحث بر سر این است که وقتی معرفت‌شناسان با این معنای از معرفت شروع به بحث دربارهٔ معرفت کردند، چیزی پدید آمد به نام فرامعرفت‌شناسی.[1] تا اینجا داشتیم راجع به معرفت‌شناسی

1. meta-epistemology

صحبت می‌کردیم، اما چیزی به نام فرامعرفت‌شناسی هم پدید آمد. فرامعرفت‌شناسی یعنی به خودِ این معرفت‌شناسی نگاه کنیم. مسائلی که تا اینجا می‌گفتیم مسائل خود معرفت‌شناسی بود. حال اگر کسی آمد و خود معرفت‌شناسی را مسئله کرد و به خود معرفت‌شناسی نظر کرد، فرامعرفت‌شناسی خواهیم داشت. فرامعرفت‌شناسی، یعنی «به خود معرفت‌شناسی نظر کردن»، به یک‌سری نتایج انجامید. از جمله به نتیجه‌ای انجامید که به بحث ایمان و تعقّل مربوط می‌شود. آن نتیجه این است که وقتی از بالا به معرفت نگاه کردند دیدند گویا بشر از زمان قدیم تاکنون، هم در باورهای شخصیِ خودش ــ یعنی در باورهای تک‌تک افراد ــ هم در نظام‌های عقیدتیِ خودش، و هم در رشته‌های علمی ــ یعنی در disciplineها ــ در هر سه مورد به چیزی به نام مبناگروی[1] قائل بوده است.

مبناگروی

مبناگروی یعنی چه؟ مبناگروی یعنی اینکه ما قائل باشیم که هر انسانی فرداً، و نوعِ انسان‌ها جمعاً، این‌گونه‌اند که همهٔ باورهایشان قابل تقسیم به دو قسم باوَر است: باورهای بی‌واسطه[2] و باورهای باواسطه؛[3] یا گاه می‌گویند باورهای مستقیم[4] و باورهای غیرمستقیم.[5] مستقیم‌ها یعنی بی‌واسطه‌ها، و غیرمستقیم‌ها یعنی باواسطه‌ها.

باز به زبان ساده‌تر، حرفِ اینها یعنی چه؟ یعنی دیدند گویا چنین است که همهٔ باورهای ما یا از باور دیگری گرفته شده یا از باور دیگری گرفته نشده است. به باوری که از هیچ باور دیگری گرفته نشده است می‌گوییم

1. foundationalism
2. immediate
3. mediate
4. direct
5. indirect

باور بی‌واسطه یا مستقیم، و به باوری که از باور یا باورهای دیگری گرفته شده است می‌گوییم باورهای باواسطه یا غیرمستقیم. گاه نیز می‌گفتند باورهای استنتاجی و باورهای غیراستنتاجی. استنتاجی‌ها یعنی باورهایی که باواسطه‌اند و غیراستنتاجی‌ها یعنی باورهایی که بی‌واسطه‌اند. درواقع در فرامعرفت‌شناسی به نظر رسید که سیر بشر تاکنون به این صورت بوده است. به این قول می‌گویند مبناگروی. طبعاً معلوم است که اگر باورهای استنتاجی و غیراستنتاجی داشته باشیم و بنا شود در این باورهای استنتاجی و غیراستنتاجی بِنا و مبنا را مشخص کنیم، مبنا چه چیزهایی می‌شوند؟ مبناها و زیرین‌ها باورهای غیراستنتاجی خواهند بود؛ و هرچه که بر اساس قواعد منطق صورت بر روی آنها بِنا شوند، باورهای استنتاجی هستند. از این نظر است که به این نظریه گویند foundationalism، یعنی قائل‌بودن به اینکه معلومات ما یک مبنا (foundation) یا مبانی‌ای دارد که معلومات زیرین و غیراستنتاجیِ ما هستند. پس مبنا آن معلوماتِ بی‌واسطه و مستقیم‌اند و بقیهٔ معلوماتِ استنتاجی یا باواسطه یا غیرمستقیم ما مبتنی بر این مبانی هستند. در نتیجه به باورهایی که بالا بودند می‌گفتند علوم نظری و به باورهایی که زیر بودند می‌گفتند علوم بدیهی. بدیهیات باورهایی بودند که در زیر واقع‌اند و ما دیگر آنها را از جای دیگری استنتاج نکرده‌ایم و بدیهی‌اند؛ طبعاً نظری‌ها هم بر آنها مبتنی می‌شدند.

بشرِ گذشته گویا این دید را داشته است. یعنی فرامعرفت‌شناسان گفتند هرچه دقت می‌کنیم می‌بینیم گویا بشر تاکنون، هم در باورهای شخصی‌اش، هم در نظام‌های عقیدتی‌اش، و هم در رشته‌های علمی به این دید قائل بوده است. قائل بودن به این دیدگاه طبعاً نتایجی داشت، و گویا همهٔ قدما ــ چه توجه داشتند و چه توجه نداشتند ــ به این نتایج ملتزم بودند.

اولین نتیجه‌اش این بود که برای اینکه علم ما واقعاً **علم** باشد، یعنی مطابق با واقع باشد ــ چون آنها ملاک علم را صدق یعنی مطابقت با واقع می‌دانستند ــ فقط کافی است دو چیز را احراز کنیم؛ یکی اینکه احراز کنیم از قواعد منطقِ صورت عدول نکرده‌ایم. دوم اینکه احراز کنیم آن باورهایی که در زیر قرار دارند واقعاً حق داشته‌اند که آن زیر باشند؛ یعنی واقعاً حق داشته‌اند که بدیهی تلقی شوند و ما یک‌وقت چیزِ غیربدیهی‌ای را بدیهی تلقی نکرده باشیم. پس می‌گفتند اگر این دو مطلب احراز شود، آنگاه می‌توانیم بگوییم کل معلومات ما مطابق با واقع است.

انواع مبناگروی. خود مبناگروی بسته به اینکه آن بدیهیات را چه چیزهایی بدانیم اقسامی دارد. در باب این بدیهیاتِ زیرین ــ که می‌گفتیم همه self-evident هستند، یعنی خودْواضح‌اند و خودْواضح دیگر نیاز به توضیح ندارد ــ نزد قدما اختلاف بود. اینجا بود که مبناگروی خودش شُعَبی پیدا می‌کرد و هریک از قدمای ما به شعبه‌ای از آن قائل بودند. ولی همه قبول داشتند که این نظام، نظام هِرَمی یا مخروطی است و در قاعدهٔ این مخروط یا هرم، بدیهی‌ها قرار دارند و بعد به همین ترتیب می‌آییم بالا.

۱. بعضی می‌گفتند این بدیهیات فقط و فقط وِجدانیّات هستند و اوّلیّات. فقط اینها آن زیرِ زیر هستند. وجدانیات یعنی علوم حضوری به خود و احوال خود. اولیات هم باورهایی بودند که علم حضوری به خود و احوال خود نیستند ولی با صِرف تصورِ موضوع و محمول، حکم به رابطه می‌کردیم. مثلاً می‌گفتند «الکُلُّ أعظمُ مِنَ الجُزء» جزو اولیات است، اما «من گرسنه‌ام»، «من خشمگین‌ام»، «من امیدوارم» و امثال آن جزء وِجدانیات‌اند.

۲. بعضی می‌گفتند بدیهیات بیش از اینهاست و آن را تا شش دسته هم رسانده بودند؛ همان شش دسته‌ای که جزء مواد برهان به

حساب می‌آمدند. می‌گفتند «قضایا قیاساتُها مَعَها» نیز از همین مقوله است و منظورشان فِطریات بود. مجَرَّبات و متواترات هم در همین عِداد می‌آیند. ولی به‌هرحال اینها گزاره‌هایی بودند که در آن زیر بودند و حاصل هیچ استدلالی نبودند؛ این گزاره‌ها خودْبَیّن بودند و بنابراین نیاز به مُبیِّن نداشتند. self-evident هم یعنی خودْ بیِّن/خودْواضح.

۳. بعضی دیگر نه فقط از آن دو دسته [وجدانیات و اولیات] بیشتر نمی‌گفتند بلکه حتی این دو را هم می‌خواستند کمتر کنند. مثلاً بعضی از قدما فقط به وجدانیات قائل بودند و می‌گفتند حتی اولیات هم جزء بدیهیات نیستند.

۴. و بعضی عکسِ این را می‌گفتند؛ یعنی وجدانیات را قبول نداشتند و فقط اولیات را بدیهی می‌دانستند.

۵. کسی مثل دیوید هیوم هم می‌گفت فقط قضایای آنالیتیک[1] و وجدانیات جزء بدیهیات‌اند. البته آنالیتیک غیر از اولیات است. آنالیتیک‌ها گزاره‌هایی هستند که محمول در دل موضوع وجود دارد و درواقع صورتِ بسط‌یافتهٔ موضوع است. اما اولیات آنهایی هستند که وقتی انسان موضوع و محمول را تصور کند، حکم به رابطه می‌کند، اما معنایش این نیست که معنای محمول در خودِ موضوع مُضمَر و مُندَمِج و مُدغَم است. دیوید هیوم می‌گفت قضایایی که در زیر واقع‌اند فقط آنالیتیک‌ها ــ یعنی تحلیلی‌ها ــ هستند و وجدانیات. او اولیات را قبول نداشت و به جای اولیات، تحلیلی‌ها را می‌نشاند؛ البته وجدانیات را هم که قبول داشت با دیگران تفاوتی داشت؛ او در وجدانیات، علمِ به **احوال** نفسانی را

1. analytic

قبول داشت ولی علم به خودِ نفس را قبول نداشت. با اینکه کسانی که وجدانیات را به عنوان بدیهیات می‌گفتند، هم علمِ به خود و هم علم به احوال خود را منظور می‌کردند. ایشان **خَود** را هم از وجدانیات بیرون می‌بُرد و می‌گفت اصلاً ما به جوهرِ نفسانی علم نداریم؛ ما فقط به آنهایی که قدما از آن تعبیر می‌کنند به **احوال نفسانی** علم داریم. او می‌گفت من به غم یا شادی علم دارم اما به خودم علم ندارم.

۶. تفاوت دیگری که قُدما با یکدیگر داشتند این بود که بعضی‌ها که مشرب افلاطونی داشتند می‌گفتند قضایای زیرین حتماً باید امور عقلی باشند؛ مثل اصل هوهویّت، یعنی «هر چیزی خودش است»، یا مثل «اجتماع نقیضین مُحال است»، «ارتفاع نقیضین مُحال است»، «اجتماع ضدّین مُحال است»، «هیچ‌چیزی از خودش بزرگ‌تر نیست»، «هیچ‌چیزی از خودش کوچک‌تر نیست»، «هیچ‌چیزی بر خودش سبقت نمی‌گیرد»، «چیزی از خودش مؤخَّر نمی‌شود» و غیره، که آنها را عقلیّات می‌دانستند. پس افلاطونیان معتقد بودند که این عقلیّات در قاعدهٔ هرم هستند.

۷. برعکس، کسانی که مشرب ارسطویی داشتند می‌خواستند این قضایای زیرین حتماً حسّی‌ـتجربی باشد. ارسطوییان معتقد بودند که قضایایی که صبغهٔ حسّی‌ـتجربی دارند آن زیر هستند و از این نظر، بیشترِ گزاره‌های زیرین را قضایای شخصیّه می‌دانستند. چون می‌دانید که قضایای حسی و تجربی بیشتر جنبهٔ شخصی دارند. پس این تفاوت مشرب هم باز تفاوت عمده‌ای در مبناگراها ایجاد می‌کرد.

این تفاوت‌ها انواع مبناگروی را ایجاد می‌کند. از این لحاظ است که مبناگراها را به دو دستهٔ عمده تقسیم می‌کنند:

۱. مبناگرایان classical یا traditional؛
۲. مبناگرایان modern.

کلاسیک‌ها یا تـرادیسـیونالیست‌ها کسـانی هسـتند کـه مـعتقدند در گزاره‌هایی که در زیر واقع‌اند قضایای **کلی** نیز یافت می‌شود؛ حال تجربی یا عقلی فرقی نمی‌کند، بالاخره قضیهٔ **کلی** هم در آنها یافت می‌شود. اما مبناگرایان مدرن می‌گویند همهٔ گزاره‌هایی که در زیر واقـع‌انـد، قـضایای شخصیه‌اند و اصلاً قضیهٔ کلیه در آنها وجود ندارد.

اما اگر به این تفاوت نیز کاری نداشته بـاشیم، بـالاخره مـبناگـرایـان مبناگرایند. پس ماحصلِ مبناگرابـودن ایـن است کـه قـضایا دو نـوع‌انـد: قضایای «خـودتأیید» و قـضایای «مـؤیَّد از نـاحیهٔ غـیر». و ایـنها دو شأن بـرای قـضایا ایـجاد مـی‌کند. قـضایای خـودْتأیید، کـه خـودشان مـؤیِّد خودشان‌اند، شأن و اهمیت بیشتری دارند؛ برخلاف قضایایی که مؤیَد از ناحیهٔ غیر هستند.[1]

کل‌گروی

حال می‌پردازیم به اینکه در مقابلِ مبناگروی چه دیدگاهی وجود دارد؟ در مقابل این نظریه یک دیدگاه عمده وجود دارد. اما مگر مـی‌شود نـظریهٔ دیگری غیر از مبناگروی وجود داشته باشد؟ اگر بنا بر این است که یک دسته گزاره‌ها گـزاره‌هـای دیگـری را تأیـید نکـنند، آنگـاه ایـن مـعنایش

---

۱. ○ اینکه می‌گویید شخصیّه‌اند یعنی در حقیقت هر کسی قضایایی مربوط به خودش دارد.
● نه، مراد از شخصیه، شخصیهٔ منطقی است. یعنی موضوعشان یک مفهوم جزئی است؛ موضوع قضیه اگر یک مفهوم جزئی شد به قضیه می‌گویند قضیهٔ شخصیه. برخلاف وقتی که موضوع، مفهومِ کلی باشد که در آن صورت قضیه قضیهٔ مُسَوَّره ــ یعنی دارای سـور ــ خواهد بود که یا کلیّه است یا جزئیه.
○ نظریهٔ مبناگروی با آن نظریهٔ ارسطوئیان شبیه هم هستند یا عین هم هستند؟
● شبیه هم هستند اما عین هم نیستند.

چیست؟ معنایش این است که یا باید همهٔ گزاره‌ها خودْبیّن باشند ــ که کسی نمی‌تواند به این ملتزم شود ــ یا اینکه همهٔ گزاره‌ها از ناحیهٔ گزاره‌های دیگر تأیید شوند، که به این هم نمی‌توانیم ملتزم شویم؛ چون این نیز به دور و تسلسل می‌انجامد. چرا؟ چون اگر بنا باشد این قضیه را قضیهٔ دیگری تأیید کند و از طریق آن قضیه به دست آید و آن دومی هم از طریق قضیهٔ دیگری با رَوال‌های استنتاجیِ منطق صوری به دست آید و به همین ترتیب پیش برویم، کار به دور و تسلسل می‌انجامد. پس اگر بخواهیم چیز دیگری غیر از این دو حرف بگوییم چه چیزی می‌توان گفت؟

انسان فی‌بادی‌النظر به نظرش می‌رسد که غیر از مبناگروی راهی وجود ندارد، چون نه این را می‌شود گفت و نه آن را. واقعاً بشر تا این اواخر گمان می‌کرد راه دیگری وجود ندارد. یعنی بالاخره قضایا یا خودشان باید بیّن باشند یا از طریق دیگری مبیَّن شوند. و بنابراین به نظر می‌رسید رهایی از مبناگروی هیچ راهی ندارد. تا اینکه در اواسط این قرن به نظر برخی رسید که می‌توان راه دیگری تصور کرد و آن کل‌گروی[1] است. کل‌گروی به این معناست که همهٔ این قضایا یکدیگر را کمک می‌کنند اما نه به صورتی که دور لازم بیاید. بلکه همه، به نحو چندسویه، مؤیِّد از ناحیهٔ غیر هستند. برای تقریب به ذهن، به این مثال توجه کنید؛ شما یک جدول کلمات متقاطعِ ۱۵ در ۱۵ را در نظر بگیرید که ما داریم آن را حل می‌کنیم. اگر دقت کنیَد در یک جدولِ ۱۵ در ۱۵ ممکن است نزدیک به ۹۰ سؤال وجود داشته باشد. چون ۱۵ تا ۳ سؤال در قسمت افقی دارد که می‌شود ۴۵ سؤال. در قسمت عمودی هم باز ۱۵ تا ۳ سؤال وجود دارد، می‌شود ۴۵ سؤال؛ در نتیجه روی‌هم‌رفته ۹۰ سؤال وجود دارد. حال شما دقت کنید که وقتی دارید جدول کلمات متقاطع را حل

1. holism

می‌کنید با ۹۰ سؤال مواجه‌اید. در این ۹۰ سؤال، حداکثر ۵ سؤال است که، بدون رجوع به جدول، جوابِ قطعی‌اش از نظر شما مشخص است. مثلاً می‌گوید علامت مفعول بی‌واسطه در فارسی؟ معلوم است که می‌شود «را»؛ این را دیگر اصلاً به جدول هم که نگاه نکنید می‌گویید می‌شود «را». یا نوشته است بزرگ‌ترین قارهٔ جهان؟ این هم باز نیاز به جدول ندارد و همین اطلاعاتِ اولیهٔ جغرافیایی را که داشته باشید قاطعاً می‌گویید: آسیا! اما فقط ۵ الی ۱۰ مورد در این ۹۰ سؤال از این قبیل است. آن ۸۰ موردِ دیگر را چه می‌کنید؟ چون هر سؤالش بیش از یک جواب دارد. مثلاً در سؤالات جدول آمده که زیبا؟ شما می‌گویید خوشگل، قشنگ، تو دل برو، و از این لغت‌ها. می‌بینید که به این سؤال چند جواب مختلف می‌توان داد و هر یک از جواب‌ها هم ظنّی است. از آن ۹۰ سؤال، غیر از ۱۰ تای آن، ۸۰ تای دیگرش تمام جواب‌هایشان ظنّی‌اند؛ یعنی وقتی همه‌شان فی‌حدّنفسه در نظر گرفته شوند ظنّی‌اند، اما وقتی در جدول قرار بگیرند دیگر ظنّی نیستند.

مثلاً وقتی در جدول می‌پرسند یکی از رودهای ایران؟ همهٔ جواب‌ها ظنّی هستند. اما وقتی که بناست این جواب با بقیهٔ کلماتِ این طرف و آن طرف جفت شود، بقیه این یکی را هم قطعی می‌کنند. پس همه‌شان ظنی هستند ولی این هنر را دارند که یکدیگر را قطعی کنند. حال وقتی که این جدول پر شد شما ممکن است ادعا کنید که تمام این جواب‌ها قطعی‌اند. اگر دقت کنید می‌بینید هیچ‌یک از این جواب‌ها از لحاظ معرفتی عُرضه نداشتند که قطعی باشند. یعنی هیچ‌کدام **علم** ــ به معنای باورِ صادقِ موجّه ــ نبودند. اما همه توانستند همدیگر را «باورِ صادقِ موجّه» بکنند. البته به این نیز توجه دارم ــ گرچه در مَثَل مناقشه نیست ــ که گاه جدول‌هایی طرّاحی می‌شود که می‌توان کلّش را به دو صورت پر کرد. چنین چیزی یک مورد استثنائی است؛ البته خیلی استعداد غریبی می‌خواهد، ولی

کسانی جدول‌هایی طرح کرده‌اند که همه‌اش به دو صورت پر می‌شود و هیچ مشکلی هم ندارد.

اگر در مثال جدول دقت کنید، می‌بینید که هیچ‌یک از باورهای شما که در جواب سؤال‌های جدول می‌دادید، مبَیَّن به توسّط غیر نبود و خودبَیِّن هم نبود، اما توانستند یکدیگر را تقویت کنند.

○ ۵ جواب اول را که مطمئنیم درست‌اند و همین ۵تا می‌توانند برای بقیهٔ جدول مبنا شوند.

● نه، باز در مَثَل مناقشه کردید. من می‌توانم جدولی طرح کنم که آن ۵ تای اولش هم ظنی باشد. من می‌خواستم این را بگویم که اگر دقت کنید می‌بینید در جدولی که ۹۰ سؤال دارد حداکثر ۵ـ۴ سؤال آن جواب قطعی دارد؛ وگرنه اتفاقاً می‌توان جدولی طرح کرد که هیچ‌یک از جواب‌ها قطعی نباشد و اصلاً «را» و از این قبیل جواب‌ها در آن نباشد. آن‌وقت همهٔ جواب‌ها همین حالت را پیدا می‌کنند و ظنی می‌شوند.

○ مثال جدول خیلی مشتَبَه می‌شود. شما فرض می‌کنید که اصلاً هیچ‌یک از جواب‌ها قطعی نباشد، اما بالاخره ما باید با توجه به آن جدول و جواب‌های محتمل، یکی از آنها را به صورت قطعی درآوریم.

● نه، به هیچ وجه! توجه کنید، جواب هیچ‌یک از این سؤال‌ها قطعی نیست. اگر جدولی باشد که حتی «را» و «آسیا» و مانند آن در آن نباشد، آنگاه هیچ‌یک از جواب‌ها قطعیت ندارد؛ پس چرا شما به آن می‌گویید «قطعی»؟ شما می‌گویید که بالاخره یک جواب اولیهٔ قطعی باید بنویسیم. نخیر! این را هم که می‌نویسیم باز باید با بقیهٔ جواب‌هایی که در ستون عمودی و ردیف افقی وجود دارد چک کنیم. بعد از اینکه تمام شقوق مختلف را دیدیم می‌بینیم با هم سازگار نمی‌افتد و به گفتهٔ منطقیون match

نمی‌شود. این match نشدن علامت این است که این لفظ نباید در جدول بیاید. هر وقت دیدیم match شد، نشانِ درستیِ جواب است. مثلاً در جواب یکی از سؤال‌های افقی احتمال می‌دهیم که «زاینده‌رود» یا «سفیدرود» باشد. اما جواب ستون عمودی «مزه» است. به جای «مزه» می‌توانست «طعم» هم باشد؛ به جای «زاینده‌رود» هم می‌توانست «سفیدرود» باشد؛ ولی اگر «سفیدرود» و «طعم» بود با یکدیگر جفت نمی‌شدند. در حالی که وقتی «زاینده‌رود» به‌کار می‌بریم این «ز» در «زاینده‌رود» مؤیّدِ «مزه» است و «مزه» هم مؤیّدِ «زاینده‌رود». اما در آن طرف نه «طعم» می‌توانست مؤید «سفیدرود» شود و نه «سفیدرود» می‌توانست مؤیدِ «طعم» شود.

معلومات ما هم به همین صورت یکدیگر را پشتیبانی می‌کنند. کل‌گروی می‌گوید کلّ معلومات بشر همین‌گونه است. هیچ‌یک **مبنا** نیست، هیچ‌یک هم **بِنا** نیست؛ همه هم مبنا هستند و هم بِنا. یا به تعبیر دیگر، همه نه مبنا هستند و نه بِنا. درست مثل دو خشت که آنها را با زاویه به یکدیگر تکیه دهیم و مانع از افتادن هم شوند. به گفتهٔ قدما به صورت اِتّکاءِ لِبنی؛ بدین صورت که در دو لِبن یعنی دو خشت که به یکدیگر تکیه داده شده‌اند، اولی دومی را نگه می‌دارد و دومی هم اولی را. اگر اولی بیافتد فقط اولی نیفتاده بلکه دومی هم می‌افتد. دومی هم همین‌طور است و اگر بیافتد فقط خودش نیافتاده بلکه اولی هم افتاده است. هم اولی نمی‌گذارد دومی بیافتد و هم دومی نمی‌گذارد اولی بیافتد. هر کدام که بیافتند هر دو افتاده‌اند. کل‌گروی می‌گوید که معرفتِ بشر مبناگروانه نیست، بلکه مانند این خشت‌هاست و به این صورت است.

دین و مبناگروی

تا قبل از پیدایش کل گروی طبعاً دیدِ مبناگروانه وجود داشت. گزاره‌های دینی در این دید مبناگروانه کجا قرار می‌گیرند؟ یا باید self-evident

باشند، یعنی جزء گزاره‌های مبنایی و زیرین باشند و یا باید از ناحیهٔ گزاره‌های مبنایی تأیید شوند. این است که قدمای ما معتقد بودند که گزاره‌های دینی را همیشه با یک سیر استدلالیِ کاملاً درست به گزاره‌های بدیهی می‌رسانند. البته قدمای ما گزاره‌های دینی را ــ غیر از یک‌سری گزاره‌های شاذِ نادر ــ علوم نظری می‌دانستند، ولی می‌گفتند این نظری‌ها بر بدیهیات مبتنی‌اند. فقط می‌گفتند ما باید برویم به دنبال یک سیر استدلالیِ درست که در آن، اولاً قواعد منطق صورت را کاملاً رعایت کنیم و ثانیاً به گزاره‌هایی برسیم که حدّ وسط مشترک داشته باشند تا بتوانند به یکدیگر منضم شوند. آن‌وقت ــ به گمان خودشان ــ می‌رفتند در این مبناها گزاره‌های دارای حدّ وسط مشترک را پیدا می‌کردند و آنها را با استفاده از قواعد منطق صورت با یکدیگر تلفیق می‌کردند و به گزاره‌های نظری می‌رسیدند. آنها می‌گفتند گزاره‌های دینی هم از این قبیل‌اند. نتیجه اینکه اگر گزاره‌های دینی به این صورت می‌بودند، همهٔ گزاره‌های دینی **عقلانی** هم بودند؛ چون عقلانیت که غیر از این نبود. عقلانیتِ یک گزاره به این بود که این گزاره یا self-evident باشد و یا اگر self-evident نیست مبتنی بر self-evidentها باشد.[۱]

اگر این دید درست می‌بود یعنی اگر اولاً مبناگروی درست می‌بود و ثانیاً دربارهٔ گزاره‌های دینی می‌شد نشان داد که با استفاده از قواعد منطق صورت و با استفاده از مواد قضایای زیرین می‌توان به قضایای

---

۱. ○ یعنی هیچ‌یک از گزاره‌های دینی را self-evident نمی‌دانستند؟

● چرا، بعضی از قدما معتقد بودند که بعضی از گزاره‌های دینی self-evident هستند. مثلاً بعضی از قدما معتقد بودند که «خدا وجود دارد» self-evident است. این همان چیزی است که پلَنْتینجا (Plantinga) به آن می‌گوید properly basic و در درس‌های آتی به آن خواهیم رسید. ولی قدما به ندرت در گزاره‌های دینی به گزاره‌های self-evident قائل بودند و اکثرِ آنها همه راگزاره‌های نظری می‌دانستند. ولی می‌گفتند این گزاره‌های نظری با ابتنا بر گزاره‌های بدیهی و با استفاده از قواعد منطق صورت، قابل استنتاج و استحصال‌اند.

دینی رسید، آنگاه همهٔ قضایای دینی قضایای عقلانی می‌شدند. چون عقلانیت به این بود که یا قضیه خودش self-evident باشد یا مبتنی بر self-evidentها باشد.

اما اگر مبناگروی درست نمی‌بود یا مبناگروی درست می‌بود ولی نمی‌شد نشان داد که گزاره‌های دینی و مذهبی بر گزاره‌های زیرین مبتنی هستند، در این صورت عقلانیتِ گزاره‌های دینی از دست می‌رفت. در این دو حالت، دیگر چگونه می‌شد گفت که گزاره‌های دینی عقلانی‌اند؟ اینجا بود که ممکن بود چیزی به نام «تعارض گزاره‌های دینی و گزاره‌های عقلانی» پیدا شود. و اینجا بود که این بحث رونق گرفت که کدام صورت درست است؟

۱. آیا مبناگروی درست است و گزاره‌های دینی یا self-evident هستند یا مبتنی بر self-evidentها؟
۲. یا اینکه مبناگروی درست است ولی گزاره‌های دینی نه self-evident هستند و نه مبتنی بر self-evidentها و بنابراین غیرعقلانی‌اند؟
۳. یا اصلاً مبناگروی درست نیست، بلکه holism درست است. و آیا اگر holism درست باشد گزاره‌های دینی وضع دیگری پیدا می‌کنند؟

اتفاقاً هر سه دیدگاه تحقق پیدا کرد. یعنی کسانی گفتند که اصلاً مبناگروی درست است و گزاره‌های دینی هم یا self-evidentاند یا مبتنی بر self-evidentها. بعضی هم گفتند مبناگروی درست است ولی گزاره‌های دینی self-evident یا مبتنی بر self-evidentها نیستند. و دیگرانی هم گفتند خودِ مبناگروی غلط است و گزاره‌های دینی یک وضعیتِ «کمک‌کنندهٔ متقابل به یکدیگر» پیدا کرده‌اند.

همهٔ این دیدگاه‌ها را در جلسهٔ آینده خدمت دوستان عرض خواهم کرد.

○ در یک جدول متقاطع، هر چه هم که جدول را حل کنیم ما را بـه قـطعیت نمی‌رساند؛ یعنی علی‌القاعده این جواب‌ها مؤید یکدیگر هستند اما هیچ‌گاه به چیزی قطعی نمی‌رسد. آیا در دیدگاه holistic هم ادعا این است؟ یا ادعـای قطعیت هم می‌کنند؟

● نه، ادعا این است که عقلانیتِ معلومات ما به این است که همه با هم یکدیگر را تأیید می‌کنند و همه پشتِ هم را دارند. یعنی این فقره ضعیف است و آن فقره هم ضعیف است، ولی دو تا ضعیف که دست به دست هم بدهند هر دو یکدیگر را قوی می‌کنند. البته دو تا که می‌گویم منظورم واقعاً دو تا نیست؛ یک تعداد ضُعفا هستند ولی این ضُعفا به خودی خود همه ضعیف‌اند، ولی در عین حال همه می‌توانند تـقویت‌کنندهٔ یکـدیگر باشند. یک مجموعهٔ ضـعیف وقـتی بـه یکـدیگر مـلحق مـی‌شوند، یک مجموعهٔ قوی درست می‌کنند، اما نه قویِّ منطقی. در جلسهٔ آینده عرض خواهم کرد که کوایْن[1] در اینجا دیـدگاهی داشت کـه اصـلاً مـنطق را در کار نمی‌آورد.

○ چرا شما از coherentism تنها شقِّ holism (کل‌گروی) را گفتید و اشاره به دیدگاه مقابل یـعنی هـماهنگی‌گروی نکـردید؟ چـرا coherentism را بـدیلِ مبناگروی نیاوردید؟

● چون من در همان holism سه نوع تقویت یکدیگر را از هم تـفکیک می‌کنم که یکی از آنها می‌شود همین coherentism که شما می‌گویید.

○ یعنی holism مَقسم قرار می‌گیرد؟

● بله، اما شما عکس این را می‌گفتید. شما یکی از اقسامِ coherentism را holism می‌دانستید.

---

1. W. V. Quine

○ ظاهراً بعضی از معرفت‌شناسان این‌گونه تقسیم می‌کنند. برخی از کتاب‌های معرفت‌شناسی همین تقسیم‌بندی را ذکر کرده‌اند. پس این تقسیم‌بندیِ شما جدید است.

● بله، اما اصطلاح holism را وقتی در مقابل foundationalism به‌کار می‌برند خود holism است که تازه مَقسم قرار می‌گیرد و یکی از انواعش می‌شود coherentism. ان‌شاءالله جلسهٔ آینده عرض خواهم کرد.

○ پس مطلب اصلی‌ای که فرمودید نتیجه‌اش این شد که این دیدگاهِ کل‌گروانه که در معرفت‌شناسیِ جدید مطرح شد تعارض بین عقل و دین را بارزتر و برجسته‌تر کرد. یعنی الآن ما دو نوع تعارض را می‌توانیم تصور کنیم؛ یکی اینکه قائل به مبناگروی باشیم و بگوییم گزاره‌های دینی از آن دو دسته نیستند. یکی هم اینکه قائل به کل‌گروی باشیم و باز بگوییم این گزاره‌ها چون بخش‌های مختلف‌اند، می‌دانیم که یک دیدگاه کلّی و مؤیّدِ یکدیگر ندارند. ولی این دیدگاه دوم ــ یعنی کل‌گروی ــ از نظر اینکه این تعارض را نشان دهد روشن‌تر و برجسته‌تر است.

● نه، برجسته‌تر و روشن‌تر نیست. اتفاقاً بعداً خواهم گفت که با قائل شدن به مبناگروی تعارض علم و دین بیشتر قابل تصویر است تا با قائل شدن به کل‌گروی. من هم عرض نمی‌کردم که تعارض ایمان و تعقّل در دیدگاه دوم برجسته‌تر است؛ و اصلاً بحث این نبود. اتفاقاً با قائل‌شدن به مبناگروی تعارض علم و دین برجسته‌تر می‌شود. کسانی مثل پلنتینجا برای تخلّص از آن تعارض، به سراغ بحث‌های معرفت‌شناسی رفتند. می‌دانید که سه فیلسوف دین آمریکایی داریم که این سه فیلسوف دین، فقط به همین دلیل مجبور شدند وارد معرفت‌شناسی شوند. هر سه ابتداءً فیلسوف دین بودند و اصلاً کاری به معرفت‌شناسی نداشتند. ولی وقتی به این مسئله برخوردند دیدند چاره‌ای جز این نیست که وارد

معرفت‌شناسی شوند؛ یکی آلوین پلنتینجا،[1] یکی جناب ریچارْد سویین‌بِرن،[2] که دوستان احتمالاً با آرائش آشنایی دارند و متفکر الاهیِ بسیار قوی اهل آمریکا است، و یکی هم آقای ویلیام آلْستون.[3] این متفکّران هر سه فیلسوف دین بودند. یعنی تا اواخر دهۀ ۶۰ هیچ‌یک کلمه‌ای هم در معرفت‌شناسی کار نمی‌کردند. ولی وقتی به این نکته توجه پیدا کردند، دیدند هیچ چاره‌ای جز این نیست که به این مسئله بپردازند. هر سه هم متفکرانی الاهی‌اند؛ البته در میان آنها شدیدُالدفاع‌ترین فرد از مسیحیت، آلستون است. بعد از او پلنتینجا و در رتبه سوم سویین‌بِرن، ولی بالاخره هر سه الاهی‌اند. این سه دیدند چاره‌ای جز این نیست که این مسئله را نخست در معرفت‌شناسی و فرا معرفت‌شناسی/ورای معرفت‌شناسی فیصله دهند. لذا کارشان به معرفت‌شناسی کشیده شد. در حال حاضر هم آن‌قدر در معرفت‌شناسی متَوَغِّل‌اند که اصلاً معرفت‌شناس به حساب می‌آیند. البته نسبت به قدما معرفت‌شناس مدرن هستند.

مشکلات نظریۀ مبناگروی

نظریۀ مبناگروی با مشکلاتی مواجه می‌شد که فعلاً نمی‌خواهیم وارد بحث تفصیلی از این مشکلات بشویم.

۱. اولین مشکلی که فی‌بادی‌النظر به نظر می‌رسد این است که وقتی شما می‌گویید «الف ب است» و من برای این «الف ب است» از شما مطالبۀ دلیل کنم، شما برای ارائۀ دلیل می‌گویید «الف ج است» و «ج ب

---

1. Alvin Plantinga

۲. Richard Swinburne. از وی کتاب آیا خدایی هست؟ به ترجمانی آقای محمد جاودان توسط انتشارات دانشگاه مفید (۱۳۸۱) به چاپ رسیده است (و.).

3. William Alston

است» پس «الف ب است»؛ این می‌شود دلیل بر مدعای اولِ شما یعنی «الف ب است». طبعاً این مدعا روی دوش من می‌آید و من مُلزَم به پذیرش آن هستم، **به شرط** اینکه آن دو مقدمه ــ یعنی «الف ج است» و «ج ب است» ــ را قبول کنم و بپذیرم. اگر «الف ج است» را قبول نکردم شما چه می‌کنید؟ باید دلیل دیگری بیاورید؛ مثلاً بگویید «الف د است» و «د ج است»، و از این دو «الف ج است» را نتیجه بگیرید. در مورد «ج ب است» هم همین‌طور؛ اگر من از شما مطالبهٔ دلیل کنم و بگویم من قبول ندارم که «ج ب است»، شما می‌گویید: ببین، «ج ه است» و «ه ب است»، پس نتیجه می‌گیریم که «ج ب است». اما باز هم «الف ج است» و «ج ب است» زمانی بر دوش من الزام می‌شود که من این مقدمه‌های جدید را قبول کرده باشم؛ یعنی قبول کرده باشم که «الف د است» و «د ج است» یا در این طرف، قبول کرده باشم که «ج ه است» و «ه ب است». بنابراین اگر من در هریک از این چهار گزاره تشکیک کنم، لااقل نیاز به دو مقدمهٔ دیگر داریم که به هم مُنضَم شوند و یکی از این چهار گزاره را درست کنند. پس دو مقدمه نیاز داریم که «الف د است» را برای من درست کنند. همچنین به دو مقدمهٔ دیگر نیاز است که به هم منضم شوند و «د ج است» را درست کنند. و به همین نحو، دو مقدمهٔ دیگر هم باید به هم منضم شوند و «ج ه است» را درست کنند و دو مقدمهٔ دیگر هم «ه ب است» را درست کنند.

حال من از شما می‌پرسم: اگر این روش بخواهد ادامه پیدا کند، تعداد گزاره‌هایی که به آنها احتیاج داریم، دائماً تکثیر می‌شود یا تقلیل می‌یابد؟ به نظر می‌رسد که تکثیر می‌شود. چون من برای اثبات یک گزاره، دو مقدمه احتیاج داشتم. برای هریک از آن دو مقدمه هم دو مقدمهٔ دیگر احتیاج دارم. پس می‌شود چهار گزاره. برای هریک از آن چهار گزاره هم دو مقدّمه احتیاج دارم که مجموعاً می‌شود هشت گزاره، و در ادامه یک تصاعد هندسی برقرار می‌شود. اگر این‌گونه باشد می‌دانید نتیجه‌اش

چیست؟ نتیجه‌اش این است که باید تعداد معلومات نظریِ ما از معلومات بدیهیِ ما بسیار کمتر باشد. چون ما هر چه به طرف قاعدهٔ این هِرَم می‌خواهیم پیش برویم باید تعداد بدیهیاتی که در اختیار داریم دائماً بیشتر و بیشتر و بیشتر باشد. با اینکه آن چیزی که ادعا می‌شد این بود که تعداد نظری‌ها بیشتر از بدیهی‌ها است. این یکی از مشکلات این نظریه است. بنده فعلاً وارد تفصیل این بحث‌ها نمی‌شوم، فقط می‌خواهم شما دوستان دربارهٔ آن تأمّل کنید؛ البته این مطالب در معرفت‌شناسی با تفصیل بسیار بحث شده است.

۲. مشکل دومی که وجود داشت این بود که: آن گزاره‌هایی که شما به عنوان بدیهیات بیان می‌کنید و می‌گویید در زیر واقع‌اند ــ یعنی اولیات و وجدانیات ــ اصلاً حدّ وسطِ مشترک ندارند تا به یکدیگر ضمیمه شوند و از ضَم کردن هر دو گزارهٔ **بدیهی** به یکدیگر، به یک گزارهٔ **نظری** برسیم. شما انصافاً ببینید حدّ وسط‌های مشترکی که بین وجدانیات‌تان، یا بین اولیات‌تان، و یا بین وجدانیات و اولیات‌تان وجود دارد کجاست؟ کجاست این حدّ وسطِ مشترک؟ به صرف داشتن دو قضیه که ما به نتیجهٔ ثالثی نمی‌رسیم. باید حدّ وسطِ مشترک هم بین آنها باشد. گزاره‌های وِجدانیات، یا اولیات، و یا مجموع وجدانیات و اولیات کجا حدّ وسطِ مشترک دارند که به هم منضمّ شوند؟

۳. مشکل سوم این بود اگر گزاره‌های زیرین ما وجدانیات یا اولیات باشد، اصلاً دیگر دربارهٔ عالَم خارج چندان سخنی برای گفتن در علوم نظری نمی‌توانیم داشته باشیم. چرا؟ چون وِجدانیات که فقط از احوال نفسانی گزارش می‌دهند و هیچ گزارهٔ وجدانی‌ای راجع به عالَمِ خارج نیست. من هستم و علمِ خودم به نفسم و ــ به گفتهٔ قدما ــ علم به افعالِ نفس و انفعالاتِ نفس و قوای نفسم. اینها وجدانیات است. اما از اینها که راجع به عالَمِ خارج نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود.

و امّا اولیات؛ اولیات هم که خود شما می‌گفتید آنهایی هستند که تصور موضوع و محمول یک نحوه لزوم برای حکم داشته باشد. خب این اولیات راجع به عالَم خارج‌اند یا راجع به عالَمِ ذهن؟ غالباً راجع به عالم ذهن هستند، مثل «ألکُلُّ أعظَمُ مِن جُزئِه». البته دوستان توجه داشته باشند که «ألکُلُّ أعظَمُ مِن جُزئِه» تحلیلی[1] نیست. قدما وقتی می‌گفتند اولیات، مرادشان تحلیلی‌های کانت نبود؛ تحلیلی نزد کانت این است که مثلاً کسی بگوید «X، A است» ولی عندَالتحلیل معلوم شود که خودِ X یعنی «A+B+C». مثل اینکه اول بگویم مراد من از خورشید این است «۱.کرهٔ ۲.گازی‌شکلِ ۳. دارای دمای بین ۶۰۰۰ تا ۱۴ میلیون درجهٔ سانتی‌گراد». بعد برای «کرهٔ گازی‌شکلِ دارای دمای بین ۶۰۰۰ تا ۱۴ میلیون درجهٔ سانتی‌گراد» یک علامت اختصاری درست می‌کنم به نام خورشید. خورشید یک علامت اختصاری است برای این سه وقتی که کنار هم نشسته‌اند. بعد هم بگویم «خورشید گازی‌شکل است» یا «خورشید دارای حرارت بین فلان و فلان است» یا «خورشید کروی است». این گزاره‌ها می‌شدند گزارهٔ تحلیلیِ کانتی، یعنی analytic. اگر من بر X ــ که خودش «A+B+C» است ــ «A» یا «B» یا «C» یا «A+B» یا «B+C» یا «A+C» و یا «A+B+C» را حمل کنم، این قضیه قضیهٔ تحلیلی خواهد بود؛ و اگر هر چیز دیگری غیر از این هفت مورد را حمل کنم، قضیه ترکیبی خواهد بود. مثلاً اگر به جای «X "یکی از آن ۷ مورد" است» بگویم «X، D است» و D هم هیچ‌یک از آن هفت مورد نباشد، در این صورت این قضیه قضیهٔ ترکیبی است.

اوّلیّاتی که قدمای ما می‌گفتند تحلیلی‌های کانت نبود. قدمای ما می‌گفتند در همان «X، D است» این Dها به دو گونه‌اند؛ بعضی Dها

1. analytic

چنانند که وقتی انسان X و D را تصور می‌کند، حکم به رابطهٔ «Dبودنِ X» می‌کند؛ و بعضی از Dها چنان‌اند که انسان وقتی X را تصور کند و D را هم تصور کند، باز هم متحیر می‌ماند که آیا باید حکم به «Dبودنِ X» بکند یا نه؟ آن‌وقت به قضایای نوع اول می‌گفتند **اوّلیّات**، و به دومی‌ها می‌گفتند غیراوّلیّات. مثلاً وقتی می‌گفتند «ممکن‌الذّات محتاج است» این «احتیاج» چیزی نبود که در درون مفهومِ «ممکن‌الذات» باشد؛ ممکن‌الذات ـ به تعبیر قدما ـ یعنی «ما یَتَساویٰ نسبتُه الی الوجودِ والعَدَم». و هیچ‌یک از مفاهیم به‌کاررفته در «ما یتساویٰ نسبتُه الی الوجود والعَدَم»، «احتیاج» نیست؛ ولی انسان وقتی چیزی را که نسبت به وجود و عدم مُتساوِی‌النسبة است تصور می‌کند، می‌گوید: این چیزی که **متساوی**النسبة به وجود و عدم است، اگر **موجود** شود حتماً باید چیزی کفهٔ وجودش را سنگین‌تر کرده باشد؛ اگر هم معدوم شود، حتماً باید چیزی کفهٔ عدمش را سنگین‌تر کرده باشد. پس بالاخره محتاج به غیر است وجوداً و عدماً. این مطلب را از تحلیلِ ممکن‌الذات ـ البته به معنای کانتی ـ بیرون نمی‌آوریم. از این لحاظ، فرق محمول گزاره‌های اولیات قدما با محمول گزاره‌های تحلیلی کانت این است که محمول گزاره‌های تحلیلی کانت جزء ذات است، اما محمول گزاره‌های اولیات لازمهٔ ذات است. مثلاً **احتیاج**، لازمهٔ ممکن‌الذات بودن است ولی جزء ذات نیست.

برگردیم به اشکال سوم؛ پس گفته می‌شد که اگر می‌گویید گزاره‌هایی که مبنا هستند اولیات و وجدانیات‌اند، این لازمه هم برایتان پیش می‌آید که ما از ضمِّ این گزاره‌ها به یکدیگر چیز چندانی راجع به عالَم خارج به دست نمی‌آوریم. با اینکه بنا بود ما راجع به عالَم خارج حرف بزنیم و شما هم در فلسفه‌تان راجع به عالَم خارج فراوان سخن می‌گویید؛ حال در هر شاخه‌ای از فلسفه ـ لزوماً هم نباید شاخهٔ مابعدَالطبیعهٔ فلسفه باشد ـ اعم از شاخهٔ مابعدَالطبیعهٔ فلسفه، فلسفهٔ منطق، معرفت‌شناسی، فلسفهٔ ذهن،

فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ علوم، و فلسفهٔ فعل. در هر شاخهٔ فلسفی درواقع دارید در باب عالَم خارج صحبت می‌کنید، در باب عالَم درون که صحبت نمی‌کنیم. در اثر این اشکالات رفته‌رفته به نظر می‌رسید که مبناگروی سخن درستی نیست.

۴. برای ردِ مبناگروی یک کار احتجاجی هم می‌شد انجام داد؛ به جای اینکه این استدلالات را بیاورند، به شما بگویند: «آقا، یکی از باورهایتان را به آن باورهای مبنایی برسانید؛ دعوا که با هم نداریم! شما که می‌گویید باورهایتان ــ یعنی علوم نظری‌تان ــ مبتنی بر بدیهیات‌اند، بیایید یکی از باورهایتان را برسانید به بدیهیات تا ما ببینیم».

خاطرم هست که در سال ۷۱ در دانشگاه تربیت مدرس تهران بحثی در این باب داشتیم. من آنجا عرض کردم حلِّ این بحث که کاری ندارد و نزاع ندارد؛ شما بیایید یکی از باورهای فلسفه را برسانید به بدیهیات تا ما هم ببینیم. این دیگر خیلی راحت است. اگر دیدیم این **یکی** را توانستید برسانید به بدیهیات، ما هم شُبهه را بر ضدِّ خودمان قوی می‌گیریم و می‌گوییم مبناگروی کلاً درست است. یکی از دوستان به نام آقای کَشفی که در آن زمان دانشجوی بنده بود و از آن به بعد با هم دوستیِ عمیق و أنیقی پیدا کردیم، و الآن دکتری‌شان را از دانشگاه تربیت مدرس تهران گرفته‌اند، آمد و گفت: من همین کار را در باب مرحلهٔ اُولیٰ از ۱۲ مرحلهٔ بدایة‌الحکمه مرحوم طباطبایی انجام می‌دهم. بعد اصلاً بنا شد رسالهٔ فوق لیسانسِ ایشان همین باشد که بیاید در باب مرحلهٔ اولیٰ از ۱۲ مرحله ــ که مرحلهٔ مختصری هم هست ــ همین کار را انجام دهد و آن را به بدیهیات برساند، ببینیم می‌رسد یا نه؟ ایشان رساله را گذراند و رسالهٔ بسیار خوب و موفقی هم بود؛ نمرهٔ خوبی گرفت. ولی حتی **یکی** از این مدَّعَیاتِ علامه طباطبایی ــ رحمة‌الله‌علیه ــ به وجدانیات و اولیات نرسید. برای او توسّع قائل شدیم که بیا و اینها را برسان به آن شش دسته قضیه یقینیّات؛ باز هم نشد.

حالا هم بنده به شما می‌گویم که هیچ مشکلی ندارد. شما هم بیایید یکی از باورهایتان را با همین روش شجره‌ای و سیر قهقرایی، ببرید و ببرید پایین و برسانید به گزاره‌های مبنایی، تا ببینیم می‌شود یا نه؟ اگر رساندید، ما هم قبول می‌کنیم. اما واقعش این است که نمی‌شود. این چیزی است که قدما فقط تصویر خوبی از آن داشته‌اند. بعداً خواهم گفت که چرا قدما بر این تصویر ــ در عین اینکه خودشان موردی از آن را نشان نداده بودند ــ اصرار می‌ورزیدند. ان‌شاءالله در بحث مذهب کالوَن و لوتر در مسیحیت، خواهم گفت که به نظر کالوَن چه چیزی بود که قدما را این‌قدر بر این تصور مُصِرّ می‌کرد.

پیدایش کل‌گرایی

در اثر این انتقادات، دیدگاه دیگری به نام دیدگاه کُل‌گرایانه[1] پدید آمد و کسانی به آن معتقد شدند. بدین بیان که هیچ‌یک از باورها نه مؤیِّدند و نه مؤیَّد. منظورم از مؤیِّدها همان زیرین‌ها است و مؤیَّدها یعنی همان بالایی‌ها. این عدّه می‌گفتند یا همهٔ باورها مؤیَّد هستند، و در عین حال مؤیِّد هم هستند؛ یا هیچ‌یک نه مؤیِّد است و نه مؤیَّد. یعنی درواقع مثل جدول کلمات متقاطع، هیچ‌یک [مطلقاً] برای دیگری مبنا نیست؛ و هریک می‌تواند مبنا باشد برای یک باور، و بِنا باشد برای باور دیگری. کلّ باورهایمان را که در نظر بگیریم می‌بینیم همه چنین وضعی دارند، یعنی هم مبنا هستند برای بعضی از باورهایمان و هم بِنا هستند برای برخی دیگر. یعنی مبنابودن و بِنابودن‌شان یک امر نسبی است. قبلاً در تصور مبناگروانه، باورهایی که در زیر واقع بودند، مبنا بودند مطلقا، و باورهایی که رو بودند، نسبت به این پایینی‌ها بِنا بودند مطلقا. حال در دیدگاه کُل‌گرایانه این‌چنین نیست و دیگر بالا و پایینی وجود ندارد.

1. holistic

درواقع به تعبیری که کواین در یکی از نوشته‌هایش به‌کار می‌برد همان وضعی که نسبت به کرهٔ زمین پیش آمد، در اینجا نیز پیش آمد. کرهٔ زمین در تفکر بطلمیوسی نوعی مرکزیّت داشت و بقیه دور این کره می‌چرخیدند. امّا بعداً معلوم شد که نه ما زیریم و نه آنها بالا! نه آنها زیرند و نه ما بالا! بلکه همهٔ ما داریم در یک فضای لایَتَناهیٰ می‌چرخیم و بالا و پایینی هم وجود ندارد. چنین وضعی هم در معرفت پیش آمد و معلوم شد چیزی پایین و بالا نیست؛ هر باوری می‌تواند نسبت به هر باور دیگری بالا باشد و همان باور می‌تواند نسبت به باور دیگری پایین باشد. نه بِنا و نه مبنا هیچ‌یک «وجه اطلاق»ی ندارند و مطلق نیستند. به این دید می‌گویند دید holistic. این دید در الاهیّات مسیحی نیز اثر گذاشته است. البته می‌دانید که خود کواین، که از بزرگ‌ترین طرفداران این دید است، گرایش‌های الحادی داشت و ملحد بود ولی در الاهیّات مسیحی بسیار تأثیر گذاشته است، که بعداً خدمت دوستان عرض خواهم کرد.

پس به نظر می‌رسد دومین عامل، رشد معرفت‌شناسی بود که آهسته‌آهسته به چنین نکته‌ای انجامید و معلوم شد که وضع از چه قرار است.

○ مدعای شما برای ما روشن نشد. آیا شما می‌خواستید اثبات کنید که یکی از عوامل روشن‌ترشدن و برجسته‌ترشدن تعارض بین عقل و دین رشد معرفت‌شناسی و رسیدن از مبناگروی به کل‌گروی بود؟

● نه، بنده می‌گفتم وقتی این بحث‌ها پیش آمد، گفته شد که اولاً ادعاهای دینی نه از وجدانیات هستند و نه از اوّلیات. ثانیاً اگر شما به مبناگروی قائل هستید باید بتوانید این ادعاهای دینی را به اولیّات یا وجدانیات برسانید. بنابراین شما بر سر یک دو راهی قرار می‌گیرید؛ یا باید مبناگروی را رد کنید ــ که کسانی رد کردند و به جای آن به holism قائل شدند ــ یا اگر

مبناگروی را رد نکردید باید بتوانید نشان دهید که باورهای دینی هم بالمآل بر وجدانیات و اولیات مبتنی می‌شوند. یکی از این دو کار را باید انجام دهید، و اتفاقاً هر دو کار هم انجام گرفته است؛ کسانی آمدند مبناگروی را ردّ کردند و برای رفع این مشکل ــ که گزاره‌هایی که به آنها ایمان داریم متعقلانه نیستند ــ به کل‌گروی قائل شدند. راه دیگری که طی شد این بود که گفتند ما مبناگروی را حفظ می‌کنیم ــ که عرض خواهم کرد به چه ترتیب ــ ولی نشان می‌دهیم که اتفاقاً گزاره‌های دینی بر وجدانیات و اولیات مبتنی هستند. در طی بحث همهٔ موارد را عرض خواهم کرد.

۶

عامل سوم: دوران روشنگری

عامل سوم که به لحاظ زمانی مقدّم بر عامل دوم است، ولی به لحاظ اهمیت به آن درجه از اهمیت نیست، مسئلهٔ دوران روشنگری است. دوستان می‌دانند که روشنگری و روشنفکری ترجمهٔ enlightenment است و بعد هم مشتقاتِ دیگرش در فارسی از همین enlightenment گرفته شده است. می‌دانید که روشنگری دوره‌ای است در تاریخ تحول فکر غرب که دقیقاً هم معلوم نیست از چه قرنی شروع می‌شود. در خصوص اینکه آغاز روشنگری را چه موقع باید بدانیم دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، ولی معمولاً اواخر قرن ۱۷ و اوائل قرن ۱۸ را دوران روشنگری تلقی می‌کنند؛ درواقع در برزخ بین قرن ۱۷ و قرن ۱۸. روشنگری جریانی بود که نخست در آلمان به راه افتاد، ولی بعداً از آلمان به فرانسه، ایتالیا، و انگلیس هم رفت. چرا از لغت enlight [روشن گرداندن] یا intelligentsia [روشنفکران] استفاده می‌کردند؟ چون به نظرشان رسید که بشر تا به حال در تاریکی قدم می‌زده است. در تاریکی قدم می‌زده یعنی چه؟ یعنی به چیزهایی باور داشته بدون اینکه واقعاً این چیزها را ببیند. ویتگنشتاین تفکیکی بسیار جدی در فلسفه‌اش دارد؛ او به دلیل همین تصویری که از enlightenment دارد می‌گوید فرق است بین

دیدن[1] و گفتن.[2] او می‌گوید انسان قبل از enlightenment گویی دائماً آنچه را که ما از آن به گفتن ــ به معنای دقیق آن ــ تعبیر می‌کنیم، به‌جای دیدن می‌گرفت. چیزهایی را که «می‌گویند» به جای چیزهایی که خودش «دیده بود» می‌گرفت. به این معنا گفته می‌شود که بشر در نوعی تاریکی به سر می‌بُرد. خودتان بهتر از بنده می‌دانید که کسانی مثل کانت، هِردِر، و لِسینگ که سردمداران نهضت روشنگری بوده‌اند، معمولاً این تاریکی را در تبعیت انسان از دو چیز می‌دیدند؛ یکی تبعیت انسان از سنت ــ tradition ــ و یکی هم تبعیت انسان از authority، یعنی تبعیت انسان از مراجع/مرجِعیت‌ها. البته نه این «مَراجع» که ما می‌گوییم، این یک مصداق از آن است. اگر شما authority را به معنای مصدری‌اش هم بگیرید، در زبان انگلیسی کاملاً معنا دارد؛ در این صورت ترجمه‌اش می‌شود تعبّد. اما اگر به معنای کسی بگیریم که نسبت به او تعبّد ورزیده می‌شود باید به مرجِع، بزرگان، کُبَرا، اکابر ترجمه شود. البته من خودم در این اواخر آن را به «وَلیّ» ترجمه می‌کنم. یعنی کسانی که بر ما نوعی وَلایت دارند، منتها وَلایت فکری.

○ ارباب هم می‌شود گفت؟

● نه، ارباب مفهوم دیگری است.

○ گاه authority در مباحثِ مربوط به قدرت هم به‌کار می‌رود.

● آنکه اصلاً بحث دیگری است. اگر بحث در فلسفهٔ سیاسی باشد، authority در برابر power به‌کار می‌رود. این معنا اصلاً محل بحث ما نیست. power در فلسفهٔ سیاسی یعنی قدرت و authority یعنی اقتدار؛

1. seeing
2. telling

اقتدار مساوی است با قدرت به اضافهٔ مشروعیت. این معنا اصلاً محل بحث ما نیست. ما فقط در این سیاق و بافتِ خودمان حرف می‌زنیم. در این بافت، هم می‌توانید authority را به صورت مصدری معنا کنید، یعنی بگویید تعبّد، و هم می‌توانید به‌صورت «کسی که ما نسبت به او متعبِّدایم» یعنی «متعبَّدٌ به» ترجمه کرد؛ پس می‌توان گفت مرجِع، بزرگ، ولیّ، حجّت، و امثال این تعابیر. بالاخره یعنی «کسی که ما سخن او را مستقیم یا غیرمستقیم می‌پذیریم و در آن سخن چون و چرا نمی‌کنیم». حالا گاه مستقیماً و صریحاً چون و چرا نمی‌کنیم، مثل دیدی که شیعه نسبت به چهارده معصوم دارد. شیعه نسبت به این بزرگان واقعاً نظراً و عملاً معتقد است آنها آتوریتهٔ او هستند. «آتوریته هستند» یعنی سخن آنها فوقِ چون و چرا است و سؤال و چون و چرا در آن جایز نیست. بلکه همهٔ چون و چراها با رجوع به آنها فیصله پیدا می‌کند. یعنی ــ برای کسانی که این بزرگان را آتوریتهٔ خودشان می‌دانند ــ همهٔ چون و چراها و نزاع‌ها با رجوع به اقوال آنها فیصله پیدا می‌کند؛ اما دیگر در قول خود این بزرگان نمی‌توان نزاع و مناقشه و چون و چرا کرد، و گفت لِمَ و لانُسَلِّم. این در مورد کسانی است که شیعه در مورد آنها نظراً به این مطلب قائل است و البته عملاً هم که ملتزم است.

کسانی هم هستند که نظراً قائل نیستیم که این‌گونه‌اند، اما عمل‌مان نشان می‌دهد که گویا به چنین چیزی قائل‌ایم! آنها هم که تعدادشان از چهارده معصوم خیلی فراترست. و به‌نظر من ۱۴۰۰۰۰ است! اینها را دیگر نگفته‌ایم که معصوم‌اند و حتی اگر کسی بگوید که اینها معصوم‌اند می‌گوییم «نه آقا، این چه حرفی است! معصومین که چهارده تا بیشتر نیستند». اما مشیِ عملی‌مان نشان می‌دهد که مثل اینکه ما برای آنها هم معصومیت قائل‌ایم. یعنی در مورد آنها هم چون و چرا نمی‌کنیم و نمی‌گوییم که «این حرف را از کجا آورده‌ای؟ دلیلت چیست؟ به چه دلیلی می‌گویی؟».

کسانی مثل هِردِر، لِسینگ، و کانت معتقد بودند که هر دوی اینها ــ هم tradition و هم authority ــ خلافِ اقتضای انسانیتِ ماست. «تعبّد» یا به تعبیری تبعیت از حجت و ولی، معمولاً در باب کسانی بود که حضور داشتند. در مورد آنها این تعبیر را به‌کار می‌بردند. اما از آن چیزهایی که روی هم انباشته شده بود و ما دیگر قائل‌شان را هم نمی‌شناختیم ولی از آنها تبعیت می‌کردیم، به «سنت» تعبیر می‌کردند. خودتان می‌دانید که tradition در زبان‌های اروپایی یعنی دست به دست گرداندن، یعنی چیزهایی که دست به دست به دست ما رسیده و خبر هم نداریم که از کجا به دست ما رسیده است؛ مثل نامه‌ای که شخص در عین اینکه نمی‌داند نویسنده‌اش چه کسی است، به مُفادش عمل می‌کند. tradition چنین حالتی دارد؛ نامه‌ای است که دست به دست، نَسلاً بعدَ نسلٍ، آمده و به دست ما رسیده و ما هم از آن تبعیت می‌کنیم، ولی از آن مطالبهٔ دلیل نمی‌کنیم.

این متفکرانِ دوران روشنگری می‌گفتند که ما به اِقتِفای سقراط باید این دو را کنار بگذاریم. سقراط اولین کسی بود که صریحاً گفت tradition و authority هیچ‌یک موافق با اقتضای انسانیت نیست و ایشان از این نوع زندگی به **زندگیِ ناآزموده** تعبیر می‌کرد. لذا یکی از دو شعار مهم سقراط این بود که «زندگیِ ناآزموده ارزش زیستن ندارد». سقراط می‌گفت تمام حرفهای من در این دو شعار است: ۱. «خود را بشناس». ۲. «زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد». چرا؟ چون ما زندگی‌مان را خودمان نیازموده‌ایم؛ درست مثل بچه‌ای که به جای اینکه خودش دستش را بگذارد روی چراغ و بسوزد، فقط دائماً «جیز جیز!» شنیده، و شنیده که می‌گویند دست روی شعله می‌سوزد. اگر چنین بچه‌ای از این ضابطه تبعیت کند، زندگی‌اش نیازموده است. یعنی خودش ــ به گفتهٔ شما جوان‌ها ــ تست نکرده و آن را چک نکرده است، و درواقع خودش تجربه

ندارد. این بچه، حالی دستش نیامده و حالی بر او عارض نشده که حاصلِ آن حال در آن قضیه متجلی باشد. درواقع فقط دیگران به او گفته‌اند. این نوع زندگی ناآزموده[1] است. لذا سقراط می‌گفت که زندگیِ ناآزموده ارزش زیستن ندارد. از این نظر بود که خود سقراط می‌گفت من در هر عقیده‌ای مطالبهٔ دلیل می‌کنم. و می‌گفت من آن خرمگسی هستم که بر گُردهٔ همهٔ شماها می‌نشینم و دست هم برنمی‌دارم! هر قدر هم که بلندم کنید باز آن طرف‌تر می‌نشینم. باز اگر بلندم کردید آن طرف‌تر می‌نشینم، تا بفهمید که وضع از چه قرار است! متفکران روشنگری می‌گفتند ما باید برگردیم به مشی سقراط.

نور طبیعی و دو خصلت آن

اگر آمدیم و «سنّت» و «حجّت» را کنار گذاشتیم، تصمیماتِ زندگی‌مان را بر چه اساسی بگیریم؟ «تصمیماتی» هم که اینجا گفته می‌شود اعم است از تصمیمات نظری ــ یعنی اتخاذ رأی ــ و تصمیمات عملی که در مورد گزینش‌هایی است که در مقام عمل داریم. این متفکّران گفتند چیزی به نام نور طبیعی[2] وجود دارد. منظور آنها از این نورِ طبیعی، عقل[3] بود. ما با آن نور طبیعی تصمیمات‌مان را می‌گیریم. این نور طبیعی دو خصلت یعنی دو هنر داشت که ــ به نظر آنها ــ هیچ‌یک از این سه هنر در سنت و تعبّد وجود نداشت.

۱. **خودفرمانروایی:** اوّل اینکه انسان وقتی از نور طبیعی یعنی از عقل خودش تبعیت می‌کند، درواقع از خودش تبعیت کرده و این نوعی autonomy برای انسان فراهم می‌آوَرَد. به تعبیر دقیقی که کانت می‌گفت، autonomy یعنی خودْفرمانفرمائی یا خودْفرمانروائی. یا به تعبیری که

1. unexperienced
2. natural light
3. reason

امروزه در مصطَلَحات سیاسی به‌کار می‌رود، خودمختاری. انسان وقتی از عقل خودش تبعیت کند، از **غیر** تبعیت نکرده است. بنابراین خودفرمانفرمایی[1] در برابر دیگرفرمانفرمایی[2] است. کانت می‌گفت همهٔ کسانی که یا تعبّد می‌ورزند یا به سنت ملتزم‌اند دستخوشِ دیگرْفرمانروایی (heteronomy) هستند، یعنی دیگری بر آنها فرمان می‌رانند. و اینکه انسان در زندگی تابع دیگری باشد، نتایج منفیِ زیادی دارد.

همین اندیشه است که بعد از کانت در هگِل پرورده شد و بعد از هگل به فوئِرباخ و مارکس رسید، و از آن تعبیر کردند به «ازخودبیگانگی». انسان درواقع وقتی دائماً گوش به زنگ دیگری باشد و ببیند دیگری چه می‌گوید ــ به تعبیر این متفکّران ــ از خودش بیگانه می‌شود. یعنی بر طبق این تلقی، در اثر تبعیت از سنت و تبعیت از آتوریته‌ها ازخودبیگانگی پدید می‌آید و چنین مشکلی وجود دارد. خودتان می‌دانید که در فلسفهٔ هگِل و مخصوصاً شاگردان چپِ هگل، چقدر در این باب بحث شده و شاید در میان فیلسوفان روزگار ما بیشترین تأکید را مکتب فرانکفورت بر این نکته کرد. مخصوصاً در میان آنها دو تن از متفکران‌شان، یکی بِنیامین و یکی هم آقای اِریش فرام،[3] بر دیگر فرمانروایی تأکید کردند. اریش فرام بود که بر این اساس ادیان را به دو دسته تقسیم کرد: دین‌های انسان‌گرایانه و دین‌های آتوریته‌گرایانه. او می‌گفت دین‌های انسان‌گرایانه دین‌هایی هستند که در آنها آتوریته وجود ندارد، مثل آیین بودا و روایتی از مسیحیت؛ اما در دین‌های آتوریته‌گرایانه درواقع تبعیت از آتوریته شدید است، مثل آیین یهود ــ بیشترین تأکیدِ فرام بر روی آیین یهود است ــ که در آن آتوریته وجود دارد و تقریباً در هیچ کجا انسان به حال خودش

---

1. autonomy
2. heteronomy
3. Erich Fromm (1900-1980)

وانهاده نشده است؛ نظیر اینکه گفته می‌شود ــ و ما هم می‌گفتیم ــ که هیچ فعلی نیست الّا اینکه خدای متعال در مورد آن حکمی بر ما آدمیان کرده است؛ مثلاً از اینکه ــ عذر می‌خواهم ــ به چه نحو وارد دستشویی بشویم را گفته‌اند تا هر چیز دیگر. به نظر ما ــ یعنی به نظر امثالِ ما ــ چنین چیزی شاید برای دینِ ما حُسن به حساب بیاید که بگوییم ما را به حال خود وانن‌هاده‌اند. اما بنابه تلقیِ متفکران دوران روشنگری، این دقیقاً عیب است. چون هیچ جا نگفته‌اند که به خودتان رجوع کنید و خودتان ببینید که حُکم‌تان چیست. همه جا گفته‌اند که ما همه چیز را به شما می‌گوییم، حتی به شما می‌گوییم وارد دستشویی که می‌خواهید بشوید اول پای چپ‌تان را بگذارید ولی وارد مسجد که می‌شوید اول پای راست‌تان را بگذارید. از اینجا حسابش را کرده‌اند تا بقیهٔ جاها. ابن‌سینا این مطلب را در تکوینیات می‌گفت، ولی دیگران در تشریعیات هم می‌گفتند. پس خلاصهٔ مطلبِ اول اینکه انسان وقتی از نور طبیعی تبعیت می‌کند، از **خود** تبعیت کرده و در نتیجه ازخودبیگانگی عارض انسان نیست.

۲. داشتن ترازوی مرضیُّ‌الطرَفَین: مطلب دوم اینکه وقتی انسان از نور طبیعی تبعیت می‌کند، نزاع‌ها یک ترازوی مَرضِیُّ الطرَفَین پیدا می‌کنند. یعنی وقتی من و شما واقعاً عقل‌گرا باشیم،[1] اگر در چیزی با یکدیگر بحث پیدا کردیم، یک داورِ مرضیُّ الطرفین داریم. آن داور مرضی‌الطرفین همان عقل است. اما اگر ما طرفدار سنت یا آتوریته باشیم و با هم نزاعی پیدا کردیم، در بسیاری از موارد، داورِ مرضیّ‌الطرفَین نداریم. چرا؟ چون آن سنتی که شما قبول دارید من قبول ندارم، و آن سنتی که من قبول دارم شما قبول ندارید. یا آن کسی که شما نسبت به او تعبّد می‌ورزید من به او تعبّد

۱. بعداً خواهم گفت که این عقل در واقع **استدلال** است؛ چون این عقل با intellectی که قدما به آن قائل بودند متفاوت است. قدما به عقل قائل بودند ولی آن عقلْ intellect بود و reason نبود. [تفاوت intellect و reason در انتهای جلسهٔ هفتم به تفصیل خواهد آمد].

نمی‌ورزم و آن کسی که من به او تعبّد می‌ورزم شما نسبت به او تعبّد نمی‌ورزید. درواقع اصلاً **گفت‌وگو** به معنای دقیقش امکان ندارد. چون در این موارد نهایتاً باید گفت «لَکُم دینُکُم وَلِیَ دینِ». حرفی برای گفتن نداریم؛ تو آن طرفِ جوب، من هم این طرفِ جوب! نهایتِ این طرز تفکر این است.

اما در تبعیت از نور طبیعی، ترازویی داریم که می‌توانیم با رجوع به آن نزاع‌ها را فیصله دهیم. بسیار مهم است که انسان بتواند با دیگری، یعنی با مخالف خودش، بر اساس یک امر مرضیّ‌الطرفین گفت‌وگو کند. عقل مرضیّ‌الطرفین است اما سنّت مرضیّ‌الطرفین نیست.

حالا بگذریم از اینکه بعدها رشد عقل‌گرایی نشان داد که در سیر کردن با نور طبیعی هم آن‌قدرها همه چیز مورد وفاق نیست. من این مطلب را در زمستان سال ۷۹ جایی نزدیک به سه ساعت مفصّل بحث کردم که وقتی این تفکر ــ که سنت را نفی کنیم و عقل را به جای آن بیاوریم ــ خوب ادامه پیدا کرد و گفتند که «برویم که برویم! حالا دیگر خوب شد! دیگر هرجا با یکدیگر دعوا داریم می‌توانیم قشنگ با هم صحبت کنیم»، آن‌وقت نهایتش به اینجا رسید ــ البته به اجمال می‌گویم ــ که معلوم شد امورِ اختلافی هم متفاوتند؛ بعضی subjective اند و بعضی objective. objectiveها هم خودشان به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ objectiveهای بالفعل مفقودُالمیزان، یعنی آنهایی که بالفعل میزان‌شان مفقود است، و آنهایی که بالفعل موجودالمیزان‌اند. بعد دیدیم آنجایی که این‌قدر می‌گوییم بیایید با هم حرف بزنیم تا بالاخره معلوم شود، فقط در قسم سوم است، یعنی objectiveهای بالفعل موجودالمیزان. وگرنه در قسم اول از نوع دوم و در نوع اول ــ یعنی در امور subjective و در امورِ objective بالفعل مفقودالمیزان ــ باز هم ترازوی مرضی‌الطرفینی در کار نیست. ما فقط و فقط می‌توانیم در objectiveهایی که بالفعل

موجودالمیزان هستند نزاع‌های‌مان را فیصله دهیم. یعنی اگر من و شما در این باب اختلاف پیدا کردیم که مثلاً من می‌گویم آبی زیباترین رنگ جهان است و شما می‌گویید سبز زیباترین رنگ جهان است، اینجا درواقع با یک امرِ subjective سروکار داریم که اصلاً میزان ندارد؛ اینکه به کنار. پس، از اینکه چیزی دستگیر ما نشد.[۱]

و اما زمانی هست که بر سر یک امرِ objective نزاع می‌کنیم نه بر سر یک امر subjective، ولی این امر بالفعلْ مفقودالمیزان است. مثلاً من می‌گویم: در آن سیاره‌ای که ۳۹۰ میلیارد سال نوری از ما فاصله دارد هیدروژن وجود دارد، شما می‌گویید: نه، در آن سیاره هیدروژن وجود ندارد. در اینجا راجع به یک امر objective نزاع داریم یا یک امر subjective؟ البته که objective است ولی ترازویش بالفعل مفقود است. «بالفعل مفقود بودن» یعنی اینکه ممکن است صد سال دیگر ترازویی پیدا شود که بتوان با کمک آن این مطلب را فهمید، اما در وضع کنونیِ معرفت بشری این ترازو وجود ندارد. پس اینجا هم چیزی دستگیر ما نشد و این نزاعِ ما فیصله نپذیرفت.

بله، فقط اگر راجع به وزن این ماژیک با یکدیگر اختلاف پیدا کردیم، مثلاً من می‌گویم صدگرم است، شما می‌گویید بیشتر از صدگرم است، و آن آقا می‌گویند که کمتر از صد گرم است، در اینجا راجع به یک امرِ objective نزاع داریم که بالفعل موجودالمیزان است[۲] و البته در این مورد می‌توان نزاع را فیصله داد. توجه دارید که موارد قسمِ سوم چقدر کم است. البته شکی نیست که بسیار بیشتر از آن چیزی است که قدمای ما می‌گفتند، اما به‌هرحال objectiveهای بالفعل مفقودالمیزان را هم داریم و اصلاً subjectiveها را هم داریم.

---

۱. البته این subjectiveها هم خودشان انواعی دارند که حالا به آنها کاری نداریم.

۲. البته مرادم از میزان فقط ترازو نیست؛ منتها چون مثال از وزن زدم «میزان»مان ترازو شد.

بِنابراین معلوم شد که اختلاف‌ها به این راحتی هم فیصله‌پذیر نیست. آن‌وقت آمدند چه کردند؟ آمدند گفتند خب وقتی در باب یک objectiveِ بالفعلْ موجودالمیزان اختلاف داریم، در اینجا که هیچ راهی نیست جز اینکه به آن میزان رجوع کنیم، و هر چه آن میزان گفت روی چشم ما قرار دارد، گردن ما در مقابل آن میزان باریکِ باریک است. اما اگر در مورد یک امر subjective یا objectiveِ بالفعل مفقودالمیزان، اختلاف پیدا کردیم چه؟ در این موارد که دیگر ترازو نداریم. اینجا باید چه کنیم؟

گفته می‌شود که در این صورت دو حالت دارد. اگر می‌خواهید این باورِ subjective یا objectiveِ بالفعل مفقودالمیزانِ خودتان را در زندگی خصوصیِ خودتان مبنای عمل قرار دهید، بروید و مبنای عمل قرار دهید؛ هر باوری باشد اشکال ندارد. همان‌طور که شما سبز را زیباترین رنگ می‌دانید، بنده آبی را زیباترین رنگ می‌دانم، شما بروید در زندگی‌تان سبز را زیباترین رنگ بدانید و مبنای عمل و تصمیم‌گیری‌تان قرار دهید، من هم در زندگی خصوصیِ خودم آبی را زیباترین رنگ جهان می‌دانم، آن را مبنای زندگی خصوصیِ خودم قرار می‌دهم و هیچ‌یک نیز مشکلی ندارد؛ در اینجا هم به همین صورت است.

اما اگر زمانی این باورها خواستند مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی واقع شوند چه کنیم؟ اینجا تنها جایی است که باید رأی داد. هر باوری که رأی اکثریت مردم طرفدارش شد، می‌شود مبنای تصمیم‌گیریِ عملی؛ حال چه subjective باشد و چه objectiveِ بالفعل مفقودالمیزان. اینجاست که رأی به درد می‌خورد؛ این «فلسفهٔ رأی» است. «فلسفهٔ رأی» این است که وقتی که ترازو نداریم ــ یعنی همهٔ ما به لحاظ معرفتی وضع‌مان علی‌السویّه است ــ عدالت اقتضا می‌کند که حرف شما را قبول کنیم یا حرف مرا؟ هیچ‌کدام! نه‌شما رجحانی بر من دارید، نه من رجحانی بر شما دارم. و حالا که نه من رجحانی بر شما دارم و نه شما رجحانی بر من دارید، و

وضع‌مان مساوی است، رأی شما بر روی گُردهٔ من نیاید، و رأیِ بنده هم روی گُردهٔ شما نیاید! چون در زندگیِ جمعی است. پس بیاییم بگوییم ای مردم، ای citizenها، ای همشهری‌ها، ای شهروندان، ما یک اختلافِ رأی داریم و هیچ‌یک از طرفین نمی‌تواند دیگری را متقاعد کند، چون با یک امرِ subjective یا objectiveِ مفقودالمیزان سروکار داریم. بیایید رأی بدهید، از هریک از این آراءِ متعارض که اکثریت آن را خواستند، تبعیت می‌کنیم. این بهترین راهِ **ممکن** است؛ نه اینکه بهترین راه است، اما بهترین راهِ **ممکن** این است. به همین جهت است که اگر یکی از شرائط برای کاندیداهای نمایندگی مجلس این باشد که باید لیسانس داشته باشند، دیگر نمی‌آییم در باب اینکه آیا این آقایی که می‌خواهند کاندیدای مجلس شوند لیسانسیه هستند یا نه، رأی‌گیری کنیم. چرا؟ چون لیسانس داشتن یا نداشتن یک امر objective است. می‌رویم در اسناد وزارت علوم می‌بینیم که ایشان لیسانس دارند یا ندارند. دیگر راجع به خود لیسانس داشتن و نداشتن‌شان که رأی‌گیری نمی‌کنیم! اما فرض کنید اگر گفتند علاوهٔ بر این ایشان باید انسان وارسته‌ای هم باشند؛ این دیگر ــ علی‌حَسَب‌الفرض ــ objectiveِ بالفعلْ موجودالمیزان نیست و معیاری که مورد اتفاق همگان باشد ندارد. لذا این را حتماً باید به رأی مردم وانهاد.

در این چند سال اخیر در مطبوعات خودمان می‌خواندیم که برخی پیشنهاد می‌کردند ارتباط یا عدم ارتباط با آمریکا را به رفراندوم بگذارید. بنده می‌گفتم که رفراندوم برای امور subjective یا objectiveِ بالفعل غیرقابل تحقیق است. ارتباط یا عدم ارتباط با آمریکا یک سلسله ابعاد objectiveِ قابل تحقیق دارد. مثلاً یک‌سری نتایج در حقوق بین‌الملل، اقتصاد و سیاست دارد که به صورت objective قابل اندازه‌گیری است. یعنی از مقولهٔ objectiveهای بالفعل موجودالمیزان است. این قبیل نتایج را فقط با همان کارشناسان اقتصادی، کارشناسان سیاسی، کارشناسان

مسائل فرهنگی، کارشناسان مسائل بین‌الملل در میان بگذارید. یعنی آن مقدار از نتایجِ این تصمیم که objective بالفعل موجود المیزان است را که دیگر نمی‌شود از مردم کوچه و بازار پرسید! وقتی این مقدار را حساب و کتاب کردید به مردم می‌گویید که نتایج objective بالفعل موجودالمیزانِ رابطهٔ ایران و آمریکا این چیزهاست. اگر یک عنصر یا عناصری هم وجود دارد که از مقولهٔ subjectiveها یا objectiveهای بالفعل مفقودالمیزان است، در آن قسمت‌ها از مردم نظرخواهی کنیم. وگرنه اگر در مورد این رابطه واقعاً یک‌سری مسائل objective بالفعل موجودالمیزان وجود داشته باشد، ولی مسئولین بگویند «کاری به آنها نداشته باشید، و بیایید از مردم بپرسیم» مثل این است که بگویند «کاری به ترازو نداشته باشید که می‌گوید وزن این ماژیک چقدر است، رأی‌گیری کنید، ببینیم مردم می‌گویند وزنش چقدر است»! این کار خیلی غیرعاقلانه است.

واقعاً به نظر من نباید مسئله رابطه با آمریکا را این‌گونه طرح کرد. ما نباید ــ به خاطر نوعی انسان‌دوستی یا به هر دلیل دیگری ــ چیزی را که در باب آن رجوع به آرای عمومی حق نیست، به آرای عمومی رجوع کنیم. اما از آن طرف هم اگر چیزی از مقولهٔ subjectiveها یا objectiveهای بالفعل مفقودالمیزان است دیگر نمی‌توانیم به آرای عمومی رجوع نکنیم؛ یا رجوع به آرای عمومی بکنیم ولی بعد آرای عمومی را وِتو کنیم. اگر کسی حقّ وِتو دارد معلوم می‌شود که باز با یک امرِ objective بالفعل موجودالمیزان سروکار داریم. اگر کسی وتو می‌کند، پس چرا اصلاً رأی بگیریم؟ و اگر رأی می‌گیریم معنایش این است که پس با یک امر subjective یا objective بالفعل مفقودالمیزان سروکار داریم. آن‌وقت دیگر وِتو معنایی ندارد. یعنی نمی‌توان گفت سلیقهٔ کسی حاکم بر سلیقهٔ بقیّه شود. این به نظر من معنا ندارد.

پس اینکه گفتند ما وقتی از نور طبیعیِ خودمان تبعیت کنیم می‌توانیم اختلاف‌ها را حل و فصل کنیم، به نظر من آرمان خوبی است، اما در مقام

عمل معلوم شد واقعاً مواردی که بتوان گفت با رجوع به عقل فیصلهٔ نزاع صورت گرفت، آن‌قدرها هم زیاد نیست.

○ آیا این سه قسم که گفتید جامعِ موارد است. مثلاً آیا می‌توانیم بگوییم که امور متافیزیکی در کدام‌یک از این سه قسم می‌گنجند، تا اگر جزء موجودالمیزان‌های objective است، بیاییم اندازه‌گیری کنیم. و اگر از آن دو قسم دیگر است به آرای عمومی مراجعه کنیم.

● بله، البته فکر نکنید من «اندازه‌گیری» را به نحوی می‌گویم که فقط شامل امور تجربی شود. اگر اختلاف ما در مباحث ماوراءَالطبیعی باشد، ماورای طبیعت ترازوی خودش را دارد. به تعبیری، علوم تجربی ترازو یا ترازوهای خودشان را دارند، علوم عقلی هم ترازو یا ترازوهای خودشان را دارند، علوم تاریخی هم ترازو یا ترازوهای خودشان را دارند، و علوم شهودی هم ترازو یا ترازوهای خودشان را دارند.

○ مشکل این است که به‌خصوص درعلوم عقلی، اختلاف‌ها فیصله‌پذیر نیست.

● اگر فیصله‌پذیر نباشد پس جزء objectiveهای بالفعل مفقودالمیزان است. دقت کنید، یک‌وقت بحث بر سر این است که آیا این تقسیم‌بندی می‌تواند تعداد اقسامش بیشتر از این شود؟ چنین چیزی امکان ندارد، چون حصر آن حصر عقلی است نه استقرائی. اما یک‌وقت بحث بر سر این است که فلان چیز مصداقِ این قسم از تقسیم‌بندی است یا مصداق آن قسم یا قسم سوم؟ در اینجا من و شما می‌توانیم با یکدیگر اختلاف داشته باشیم که مثَلاً تشخیص تقوای یک انسان یا تشخیص التزام یک انسان به اسلام، از کدام قسم است:

(۱) subjective است؟

(۱.۲) objectiveِ بالفعل مفقودالمیزان است؟

(۲.۲) یا objectiveِ بالفعل موجودالمیزان است؟

در اینجا ممکن است که واقعاً بعضی از ما با یکدیگر اختلاف داشته باشیم؛ یکی بگوید مصداق اوّلی است، دیگری بگوید مصداق دومی است و نفر سوم بگوید مصداق سومی است. ولی این اختلاف اولاً صحتِ خود تقسیم‌بندی را از بین نمی‌برد، بلکه فقط معلوم می‌شود که در مصادیقِ این اقسام با یکدیگر اختلاف داریم. ثانیاً خود این «**اختلاف**»ی که داریم ــ در باب اینکه آن امر جزء دسته اول است یا جزء دسته دوم یا جزء دسته سوم ــ خودش، یا جزء دسته اول است یا جزء دسته دوم و یا جزء دسته سوم. این مطلب دوم بسیار مهم است؛ به تعبیر دیگر، در تقسیم‌بندی فوق اول امور را به (۱) و (۲) تقسیم کرده‌ایم. خود (۲) هم دو قسم پیدا کرده است: (۲.۱) و (۲.۲). آنگاه در باب اینکه X مصداقِ (۱) است یا مصداق (۲.۱) است یا مصداق (۲.۲) است اختلاف داریم. اولاً این اختلاف صحت این تقسیم‌بندی را به هم نمی‌زند و بالاخره X جزء هریک از این سه دسته که باشد، تقسیم‌بندی سر جای خودش باقی است. فقط بحث داریم که این X مصداقِ کدام‌یک از این سه قسم است.

اما مطلب دوم این است که خود این رأی که «X مصداق کدام‌یک از سه قسم است» یک امر اختلافی است. چون در این زمینه نظرات‌مان مختلف است. خود این اختلاف هم یا اختلاف در یک امر subjective است، یا در یک امر objective از شقّ اول است، و یا در یک امر objective از شقّ دوم است. و بنابراین این تقسیم‌بندی از آن نوعِ تقسیم‌بندی‌هایی است که به نظر من اگر گرفتارش شدید دیگر از آن نمی‌توانید بیرون بیایید! و بنده به جدّ این را ادّعا می‌کنم. بنده معتقدم با این روش بسیاری از اختلافات در حیطهٔ مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، بین‌الملل، مسائل مربوط به تعلیم و تربیت، و مسائل مربوط به تأثیر متقابل در مناسبات فردی، به‌خوبی روشن می‌شود و تکلیف‌مان معلوم خواهد بود. به نظر من اگر در این حیطه‌ها به این تقسیم‌بندی توجّه کنیم، متدولوژیِ

خوبی برای فیصله‌پذیری یا فیصله‌ناپذیری یا (در صورت فیصله‌پذیری) راه فیصلهٔ نزاع پیدا می‌کنیم. واقعاً از وقتی که این ایده برای خودم حاصل شده است به نظرم می‌رسد که بسیاری از مسائل را بهتر می‌توانم حل و فصل کنم. البته ممکن است شما خودتان بتوانید در این هم مناقشه و بحث کنید، اما به نظر من عمل‌کردن براساس این تقسیم‌بندی متدِ خوبی است.

به‌عنوان مثال اگر شما یک پوزیتیویست باشید برای شما فرق می‌کند که بگویید فلان مسئلهٔ مابعدَالطبیعی از قسم (۱) است یا از (۲.۱) و یا از (۲.۲). کسانی که معتقدند عقل در مسائل مابعدَالطبیعی به هیچ‌وجه نمی‌تواند رخنه کند، درواقع مسائل مابعدَالطبیعی را جزء امور objectiveِ بالفعل مفقودالمیزان می‌دانند. اما بنا به نظر کسی که می‌گوید عقل در مسائل مابعدالطبیعی تا «فلان‌جا» می‌تواند برود، ممکن است مسئله‌ای که تا «فلان‌جا» بیشتر گستره ندارد جزء مسائل objective موجودالمیزان قرار گیرد. و ممکن است کسی هم بگوید اصلاً مسائل متافیزیک objective نیستند بلکه subjectiveاند. یعنی مثل مسائل ذوقی و سلیقه‌ای‌اند، و اصلاً چیزی بیش از **ترجیحات** نیستند؛ کسانی هم به این رأی قائل شده‌اند، مثل ریچارْد رُرتی که در یکی از کتاب‌هایش می‌گوید اصلاً متافیزیک مسئلهٔ **ترجیحات** (preferences) است. یعنی شما ترجیح می‌دهی عالَم را این‌گونه ببینی، دیگری هم ترجیح می‌دهد آن‌گونه ببیند؛ کمااینکه من فلان غذا را بر بهمان غذا ترجیح می‌دهم، شما هم بهمان غذا را بر فلان غذا ترجیح می‌دهید.

○ تقریری که شما از روشنفکری ارائه کردید به نظر من دو محذور دارد؛ یکی اینکه این تقریر واقعیتی را نادیده می‌گیرد و آن اینکه بسیاری از انسان‌ها ــ به تعبیر اریش فرام ــ از آزادی گریزان هستند و واقعاً دوست دارند تعبّد بورزند.

بسیاری از انسان‌ها دوست دارند که کسی به آنها بگوید که چطور راه برو، چطور بخواب، و حتی چطور جِماع کن! کمااینکه ما در روایات‌مان داریم که ریزترین مسائل شخصی و خصوصی‌شان را از ائمه می‌پرسیدند.

محظور دوم این است که خود این دیدگاهِ منتقد، جایگاه واقعی خودش را در سُنّت نمی‌داند؛ خود کانت که این حرف را می‌زند خودش بر یک سنت ۲۰۰۰ سالهٔ فلسفی استوار است. یعنی اگر کانت در یک قبیلهٔ سرخ‌پوستی زندگی می‌کرد، واقعاً مسائل را این‌گونه می‌فهمید و این‌گونه تحلیل می‌کرد؟ پس سنت گسترده‌تر از این حرف‌هاست.

● من در مقابل سخن شما دو عرض دارم. یکی در مورد اینکه می‌گویید «کانت خودش بر سنتی ایستاده است»، بنده می‌گویم به فرض که بپذیریم ما بر سنّتی ایستاده‌ایم، فرق است بین یک امر توصیفی[1] و یک امر توصیه‌ای؛[2] و بعد، جواب دومی که می‌خواهم بدهم راجع به همین «بر سنت ایستادن» است.

اولاً، اینکه «کانت خودش هم بر سنتی نشسته است یا ایستاده است، یا به تعبیر بهتر وارث یک سنت است و سنتی را ارث برده است» این یک مطلب است، و اینکه «آیا **باید** وارث سنت‌ها باشیم یا **نباید** باشیم؟» مطلب دومی است. اینکه در واقعیت ما یا کانت چقدر از سنت تبعیت می‌کنیم یا کرده‌ایم یک حرف است و اینکه چقدر **باید** تبعیت کنیم حرف دیگری است. کانت، لِسینگ، هِردِر، و همهٔ روشنگران آلمانی، حرفشان در **باید** و **نباید** بود. یعنی از یک امرِ هنجاری و توصیه‌ای حرف می‌زدند نه از یک امر توصیفی. کانت توصیف نمی‌کرد که وضع ما از چه قرار است؛ آنها می‌گفتند وضع ما چگونه **باید** باشد.

ثانیاً اینکه خودِ سنّت، مشترک لفظی است. وقتی شما می‌گویید «کانت بر یک سنّت فلسفی استوار بود» با وقتی که کانت و طرفداران کانت

1. descriptive
2. prescriptive

می‌گویند «از سنّت تبعیت نکنید» این سنت دو معنا دارد. یک‌وقت سنّت یعنی اندوخته‌هایی که بشر از نسل‌های قبل به آن رسیده ولی خودش هم آزموده است. مثلاً من زمانی به یکی از دوستان می‌گفتم اینکه با نردبان برویم روی پشت بام از سنت به ما رسیده است، اما تو انصافاً راه بهتری سراغ داری؟ اگر سراغ داری بگو! برو کَمَند بیانداز! راه‌های دیگر را هم امتحان کن. همهٔ اینها را بیازما، ببین که باز هم همان نردبان بهتر است. اگر بعد از همهٔ این آزمودن‌ها انسان باز هم از نردبان و پلکان استفاده کرد، این سنت به معنای اول هست ولی به معنای دوم نیست. به معنای اول هست یعنی بالاخره میراثی است از گذشتگان؛ ولی به معنای دوم سنت نیست چون دیگر آزموده شده است، و بنا شد سنت ــ در معنای دوم ــ نیازموده باشد؛ ولی در اینجا درواقع آزموده شده است. بنابراین سنت دو معنا دارد؛ به یک معنا یعنی هر چیزی که از گذشتگان به من برسد. به این معنا کانت هم البته تابع سنت فلسفی است. معنای دیگر سنت این است که: آنچه که از گذشتگان می‌رسد و من بدون اینکه خودم از آن آزمون فردی داشته باشم، آن را قبول می‌کنم؛ این معناست که محل نفیِ کسانی است که در نهضت روشنگری فعال بودند. امثال کانت و لِسینگ و هِردِر این معنا را می‌گفتند.

وگرنه چنین نیست که ما بتوانیم از صفر شروع کنیم. اگر ما همه بخواهیم از سنت شروع نکنیم، آن‌وقت همه مثل مرغ و خروس‌ها می‌شویم! چرا؟ هر جوجه‌ای وقتی می‌میرد، خیلی که استکمال پیدا کرده باشد تازه به حدّ پدر و مادر قبلی‌اش رسیده است؟ چون آنها با غریزه شروع می‌کنند نه با سنت. با غریزه شروع می‌کنند یعنی همه وقتی که به دنیا می‌آیند از صفر شروع می‌کنند. خب وقتی که همه از صفر شروع می‌کنند، وقتی هم که می‌میرند همه به همان‌جایی رسیده‌اند که پدر و مادرشان رسیده بودند! اما ما این‌گونه نیستیم، چون ما سنت داریم.

بنابراین، سنتِ آزموده از این جهت که ما را فقط تابع و مُنقادِ غریزه نمی‌کند بسیار مهم است. سنتی که این متفکّران با آن مبارزه می‌کنند سنت‌های نیازموده است. وگرنه شما سنت را بیازمایید و استفاده کنید، چه اشکالی دارد. الآن هم، اگر من با قاشق و چنگال که غذا می‌خورم فقط به این دلیل است که پدر و مادرم به من چنین گفته‌اند، این می‌شود سنت به معنای مذمومش. اما اگر با قاشق و چنگال که غذا می‌خورم به این دلیل است که به هر صورت دیگر که خوردم دیدم نشد! گاه آبش از آرنجم راه افتاد، یکبار دستم چرب شد و بالاخره دیدم روی‌هم‌رفته هر چه فکرش را می‌کنم، به صرفه‌ترین راه این است که با قاشق و چنگال غذا بخورم. این دیگر سنت به معنای مذمومش نیست؛ یعنی سنتی است که به تعبیر سقراط آزموده شده، و سنت آزموده محل بحث ما نیست؛ سنتِ نیازموده محل بحث ماست. حالا کانت هم همین‌طور است و مشمول همین حکم می‌شود؛ کانت هم اگر چیزی را بدون انتقاد از گذشتگان پذیرفته باشد ــ فقط به صرف اینکه گذشتگان گفته‌اند ــ می‌شود همان سنت مذموم. اما اگر کانت چیزی از گذشتگان به دستش رسیده، ولی آن را آزموده و دیده که اتفاقاً سخن منطقی و قابل دفاعی است، و آن را پذیرفته است، این باز آن سنت به معنای مذموم که خود کانت با آن مبارزه می‌کرد نیست.

○ اگر نیازماییم هم اشکالی ندارد. بالاخره یک مورد انجام می‌دهیم؛ مگر چه می‌شود؟

● نه، خیلی چیزها می‌شود! یک مثال بسیار ساده برای شما بزنم. اگر به شما بگویند «اگر یک روز از خانه بیرون آمدی و اولین چیزی که دیدی یک گربهٔ سیاه بود، آن روز یک بدبیاری می‌آوری»، این جمله با اینکه «هَر» یا «همه» در آن به‌کار نرفته اما به لحاظ منطقی یک قضیهٔ کلّیه است. چون می‌خواهد بگوید هر کسی اگر از خانه بیرون آمد و به گربهٔ سیاهی

برخورد، آن‌روز مشکلی برایش پیش می‌آید. خب، این را ما آزموده‌ایم یا نه؟ اگر این را قبول کردید و به محض اینکه گربه را دیدید، دویدید توی خانه و گفتید: خانم، اجازه بدهید من امروز را در خانه بمانم، اگر بیرون بروم ممکن است ماشین به من بخورد! آن‌وقت اگر خانم‌تان شما را با جارو از خانه بیرون کند حقّ‌تان است! چون از سنتِ نیازموده تبعیت کرده‌اید، و خانم‌ها چون می‌خواهند بگویند که باید از سنتِ آزموده تبعیت کرد، چنین برخوردی با شما می‌کنند.

○ مطلب دوم یعنی آزادی‌گریزی چه؟ انسان‌ها به تعبیر اریک فروم واقعاً از آزادی فرار می‌کنند و مسئولیت‌پذیر نیستند؛ یعنی می‌خواهند کسی برایشان تصمیم بگیرد و به آنها تحمیل کند و بگوید که چه کنند تا خیال‌شان راحت باشد. یعنی برخلاف اگزیستانسیالیست‌ها خصوصاً کِرکِگور که می‌گوید «خودت انتخاب کن» انسان‌ها نمی‌خواهند انتخاب کنند و واقعاً دوست ندارند انتخاب کنند، بلکه می‌خواهند کسی به آنها بگوید که چه کنند.

● بله، قبول می‌کنم. البته کلّیت ندارد، ولی بیشتر انسان‌ها همین‌گونه‌اند. من قبول دارم که بیشتر انسان‌ها این‌گونه‌اند که می‌خواهند بار مسئولیت‌شان و مسئولیت اعمالشان را بر دوش شخص دیگری بیاندازند. آن‌وقت بگویند «المأمورُ معذور! ببخشید! به ما گفته بودند این کار را بکن!» در روز قیامت هم می‌خواهند بگویند «خدایا ببخش! اکابرِ ما چنین گفته بودند و ما هم این‌چنین عمل کردیم». یعنی درواقع می‌خواهند بار مسئولیت را از دوش خودشان بردارند و به دوش دیگری بیندازند. همان چیزی که اگزیستانسیالیست‌ها می‌گویند خلاف اَصالتِ[1] انسان است. آنها می‌گویند انسانِ اصیل[2] انسانی است که بگوید تمام آنچه را که

1. authenticity
2. authentic

انجام می‌دهم خودم بر دوش می‌گیرم و مسئولیت تمام اعمالم را به عهده می‌گیرم. و چون مسئولیت تمام اعمالم را به عهده می‌گیرم فقط هم تابع خودم هستم. بنابراین خودم تصمیم می‌گیرم و خودم هم پای لرز همهٔ تصمیماتم می‌نشینم. خربزه‌اش را خودم می‌خورم؛ خودم هم لرزَش را می‌کشم!

من قبول دارم که نه تنها اکثریت انسان‌ها این‌گونه‌اند، حتی آن اقلیتی هم که به نظر می‌رسد نسبت به سایر همگنان‌شان این حالت در آنها نیست، آنها هم در رده‌های عمیق‌تر و در لایه‌های ژرف‌تری ممکن است چنین وضعی داشته باشند. ما از مواجههٔ **کاملاً** مستقیم با خودمان و با هستی هراس داریم.

از این نظر است که اگر دقت کنید می‌بینید که ما مکانیزم‌های دفاعی برای خودمان درست می‌کنیم. معنای مکانیزم‌های دفاعی همین است. مثلاً فرض کنید خانم من رفته بیرون و تا دیر وقت نیامده؛ مثلاً بنا بوده ساعت چهار بعدازظهر بیاید خانه، الآن ساعت هفت بعدازظهر است و هنوز به خانه نیامده. آن‌وقت چه می‌کنم؟ شروع می‌کنم با خودم می‌گویم: ببین! روزهای پنج‌شنبه ترافیک در تهران خیلی شدید است و البته درست هم هست؛ اما این درواقع مکانیزم دفاعی است. دلیل اینکه مکانیزم دفاعی است این است که اولاً این مطلب همین الآن به ذهن من رسید، و ثانیاً اگر من در حالت سردی فکر می‌کردم ممکن بود اصلاً چنین نباشد. اما شروع می‌کنم به ایجاد کردنِ این مکانیزم دفاعی. حال چرا انسان برای خودش مکانیزم دفاعی ایجاد می‌کند؟ برای اینکه می‌بیند اگر بخواهد با خودِ واقعیتِ عریان مواجه شود از جهت روانی متلاشی می‌شود و فرو می‌پاشد. البته مکانیزم دفاعی از آن اموری است که اگر به مکانیزم دفاعی بودنِ آن علم پیدا کردید دیگر مکانیزم دفاعی نخواهد بود. و این هم پارادوکسی است در زندگی ما. یکی از موارد بسیار شگفت زندگی این

است که مکانیزمِ دفاعی چیزی است که اگر علم پیدا کردیم به اینکه آن چیز مکانیزم دفاعی است، دیگر از آن لحظه به بعد مکانیزم دفاعی نخواهد بود. یعنی در مثالی که زدم اگر من همان لحظه، تفطّن پیدا کردم که «اینها را کسانی برای خودشان می‌گویند که زن‌هایشان دیر آمده‌اند خانه»، آن‌وقت این مطلب دیگر اثر مکانیزم دفاعی را بر من نخواهد داشت. یعنی دیگر به من تسلیت و آرامش نمی‌دهد و ممکن است به دنبال مکانیزم روانی دیگری بگردم.

بنده می‌خواهم بگویم اصلاً نفسِ اینکه مکانیزم دفاعی در روان‌شناسی پذیرفته شده، بدین معناست که انسان از مواجههٔ رو در رو با واقعیت هراس دارد. و این معنایش این است که انسان همیشه دوست دارد قدری از آنچه را که می‌خواهد بر سر او بیاید بر دوش این و آن بیاندازد. این واقعاً در ما نیز وجود دارد؛ «ما» که می‌گویم منظورم امثال ما است که فکر می‌کنیم این حالت گریز از آزادی در ما نسبت به دیگران کمتر است. من فکر می‌کنم باز در ما نیز وجود دارد. ما نیز از واقعیت می‌گریزیم، و طبعاً از آزادی هم می‌گریزیم.

○ ما در این عمر ۶۰ـ۷۰ساله چقدر از آن سنّتِ ۲۰۰۰ ساله یا بیشتر را می‌توانیم ــ به مصداقِ جملهٔ سقراط ــ آزمون کنیم؟

● اتفاقاً حرف بسیار خوبی است که اصلاً ما چقدر فرصت داریم که بخواهیم همهٔ اینها را بیازماییم؟ همه‌اش را که نمی‌شود آزمود؛ چون اگر همه‌اش را بخواهد بیازماید، همهٔ عمر باید به حال آزمایش بگذرد و آخرش هم به جایی نمی‌رسد! من دو نکته در پاسخ به این سؤال دارم:

نکتهٔ اول اینکه لااقل مسائل مادرِ زندگی را باید آزمود. انسان در زندگی‌اش خطای استراتژیک نکند، حالا ولو خطای تاکتیکی هم بکند. بنده بارها گفته‌ام وقتی یک چوب کج است، مورچه‌ای که روی این چوب

راه می‌رود، هر قدر هم که راست راه برود باز دارد کج راه می‌رود. چون اصلاً خود چوب کج است و مورچه هم لاجَرَم کج می‌رود. دیگر هر قدر هم که مورچه گونیا و نقّاله بیاندازد و راه برود، دارد کج می‌رود. چون اصلاً این چوب کج است. بعضی از ما اصلاً مدارِ زندگی‌مان این‌گونه است؛ یعنی اصلاً در زندگی‌مان خطای استراتژیک داریم، ولو اینکه در ریزه‌کاری‌ها هم زیاد دقت می‌کنیم.

حال در جواب سخن دوستمان عرض می‌کنم که لااقل باید مسائل مهمِ زندگی را آزمود. بنده بارها و بارها گفته‌ام و بِه جِدّ هم به این اعتقاد دارم که ما در زندگی‌مان وقتی می‌خواهیم پنج کیلو برنج یا یک کیلو پنیر بخریم می‌رویم ۳ـ۴ جا می‌پرسیم. مَظَنّه‌ای می‌کنیم، قیمت را مَظَنّه می‌کنیم، نمونهٔ برنج را می‌بینیم، نمونهٔ پنیر را می‌بینیم، این طرف، آن طرف. بعد از اینکه چند جا پرسیدیم می‌آییم می‌گوییم: خب، حالا از این مغازه و از این نوع برنج می‌خریم؛ چرا؟ به این دلیل که یک وقت برنجِ گران به من نفروشند، برنج تقلبی نفروشند، برنج مانده نفروشند و امثالِ ذلک. هیچ‌گاه نمی‌گوییم آدم وقتی که می‌خواهد پنیر بخرد باید از خانه‌اش بیاید بیرون، و از اولین مغازهٔ لبنیاتی که کمترین فاصله را با خانه‌اش دارد پنیرش را بخرد و برگردد خانه. می‌گوییم: این عاقلانه نیست! چرا؟ چون ممکن است نزدیکترین مغازه، گرانفروش‌ترین مغازه باشد یا جنس‌اش تقلبی باشد یا مسموم باشد.

ما برای پنیر این کار را می‌کنیم، اما شما واقعاً دقت کنید ما در اعتقادات جدّیِ زندگی‌مان ــ یعنی آن اعتقاداتی که کلِّ زندگی‌مان بر اساس آنها است ــ چگونه رفتار می‌کنیم؟ آیا ما واقعاً رفته‌ایم و همهٔ ادیان و مذاهب و مکاتب و مسالک را آزموده‌ایم، و بعد دیده‌ایم که باز هم این مسلک و مرام خودمان یا دین و مذهب خودمان، غنی‌ترین، قوی‌ترین و قابل‌دفاع‌ترین است؟ آیا چنین کاری کرده‌ایم؟ البته یک چیز هم وجود

دارد، و آن اینکه ممکن است شما بروید بیست تا لبنیاتی هم بگردید، آخرش هم بفهمید همان اولین و نزدیکترین لبنیاتی از همه بهتر بوده است. این اشکال ندارد، ولی بعد از تفحّص. ما برای اینکه پنجاه تومان کلاه سرمان نرود می‌رویم ده جا مظنّه می‌کنیم؛ ولی واقعاً در باب مسائل عمدهٔ زندگی، یعنی آنهایی که صلح‌مان، جنگ‌مان، سکوت‌مان، سخن‌مان، عزای‌مان، عروسی‌مان، و حتی آدم‌کشی‌مان بر اساس آنها است، تحقیقی نمی‌کنیم و تعبّداً و ناآزموده تسلیم آنها هستیم. اگر کسی از شما بپرسد: آقا، واقعاً شما در اینها دقت و تفحص کرده‌اید، رفته‌اید دیده‌اید؟ می‌گوییم: نه، آن‌وقت خواهد گفت: شما تمام زندگی‌تان ارزش یک کیلو پنیر ندارد که کل زندگی‌تان را بدون دقت و تفحص روی چیزهایی می‌گذارید که در بابشان تفحص نکرده‌اید؟ ولی هیچ‌وقت آن صد تومان پولتان را این‌طور و به این سادگی نمی‌دهید! آنجا در خرید یک کیلو پنیر این‌قدر تحقیق می‌کنید اما اینجا هیچ دقتی نمی‌کنید! به نظر من اگر ما این‌گونه باشیم، جوابی برای گفتن نداریم.

شما ممکن است بگویید: آقا، پیروان سایر ادیان و مذاهب باید تحقیق کنند، ما که دین‌مان بر حق است، ما که دیگر تحقیق لازم نداریم؛ آن بدبخت‌ها، بیچاره‌ها، آنها هستند که باید تحقیق کنند! ما که اُمّتِ مرحومه‌ایم! امت مرحومه که دیگر تحقیق نمی‌خواهد؛ آنها هستند که بدبخت و بیچاره‌اند، و باید بروند تحقیق کنند. بیچاره‌ها! ولی ما که الحمدلله از اول کارمان درست بوده است.

بنده در جواب به شما می‌گویم: می‌دانید که عین این سخن را مسیحیان هم به بچه‌هایشان القا کرده‌اند؛ عین این سخن را یهودی‌ها هم به بچه‌هایشان القا کرده‌اند، و همین‌طور سایر ادیان و مذاهب.

در زمان جنگ‌های صلیبی آقای بِرنارد کشیشِ بسیار نافذُالقولی بود. ایشان یکبار به‌طور ناشناخته در طول همان جنگ‌های صلیبی به اورشلیم

و آندُلُس و کشورهای شرقیِ جهان اسلام سفر کرد و حتی تا نزدیک عراق آمد و برگشت. ایشان در خاطراتش، که به زبان انگلیسی ترجمه شده، می‌گوید: مسلمان‌ها انسان‌هایی بودند بسیار شریف، بسیار پاک، بسیار درستکار. اما همیشه دلم می‌سوزد که چرا این انسان‌ها روشی را انتخاب کرده‌اند که جهنمی شوند! انسان‌های به این خوبی چرا دست از این دین برنمی‌دارند که بهشتی شوند؟! او دلش به حال ما می‌سوزد، ما هم دلمان به حال آنها می‌سوزد! از این جهت ما با هم فرقی نداریم. واقعاً چه راهی را می‌توان طی کرد که ما از تحقیق مأمون باشیم، ولی دیگران مأمون از تحقیق نباشند؟ پس اولین چیزی که در جواب دوستمان می‌خواهم عرض کنم این است که لااقل در مسائل مهم این‌گونه مشی کنیم.

نکتهٔ دوم اینکه حال اگر ما در امور مهم هم ابتدا به ساکن نمی‌خواهیم چنین کاری بکنیم، لااقل وقتی رأی‌مان مورد مناقشه واقع شد، حاضر باشیم در مناقشه شرکت کنیم. عدم حضور در مناقشه ناشی از ترس از شکست است. به تعبیر دیگر، اگر من با ضرس قاطع یقین داشته باشم که من در کُشتی از همه قوی‌ترم و قوی‌پنجه‌تر از من وجود ندارد، هرچه که مسابقهٔ کشتی اعلام کنند خوشحال می‌شوم و می‌گویم: یکبار دیگر من خودم را نشان خواهم داد. باز می‌گویند فردا هم یک مسابقه در فلان‌جا برگزار می‌شود، می‌گویم: چه بهتر، آنجا هم یکبار دیگر خودم را نشان می‌دهم. چون یقین دارم که کسی نمی‌تواند بر من غلبه کند، از هر مسابقه‌ای استقبال می‌کنم. اما اگر زمانی همین که اعلام کردند که قرار است مسابقات جهانی یا ملی برگزار شود، دیدید من ناراحت شدم، بفهمید که نوعی احساس ضعفِ درونی دارم و با خودم می‌گویم «نکند یک‌وقت من در مسابقه شکست بخورم».

بنده بارها گفته‌ام، اگر خودتان هم اهل این نیستید که ابتدا به ساکن در این امور مُداقّه کنید، لااقل وقتی مورد مناقشه واقع می‌شوید، وارد مناقشه

شوید. اگر در این مناقشه حق با شما بود از آن به بعد بـا دلِ قُـرص‌تری حقّ‌تان را نگاه می‌دارید و اگر هم حق با شما نبود که از آن به بعد از آن حقِّ جدید تبعیت کنید، نه از آن باطلی که تا بـه حـال فکـر مـی‌کرده‌ایـد حق است. ما از این فرار کردن از مناقشه هم ضرر می‌کنیم. اگر خـودتان هم نمی‌خواهید بگویید که «خدا وجود دارد یا وجود ندارد؟»، خـودتان نمی‌خواهید بگویید که «قـرآن ایـن‌گونه است یـا آن‌گـونه است؟» لااقـل وقتی که در باب قرآن مناقشه می‌شود، بیایید وارد مناقشه شوید، بـبینیم بالاخره چه می‌گویید؟ چه حرفی دارید؟ چون بالاخره که باید در ایـنجا سخنی بگویید. به نظر می‌رسد که این اسـتقبال از مـناقشات و بـحث‌ها در بین ما نیست. ولی شخصاً چنین به نظرم می‌رسد کـه دیـن و مـذهبی در ایــن روزگــار پــایدارتــر است کــه لااقـل اگـر self-criticism یـعنی «خودْمُشت و مالی» ندارد و خودش را مشت و مال نمی‌دهد و انتقاد از خود ندارد، ولی در برابر انتقاداتی که دیگران می‌کنند گریز نکند. بگوید: این انتقادی را که به ما کرده‌اند ببینیم؛ بالاخره اگر حق است که می‌پذیریم و اگر هم حق نیست که از این به بعد با دلِ قُـرص‌تری بـه مـوضع قـبلیِ خودمان می‌چسبیم.

○ به نظر می‌رسد در مثال خریدن برنج این مقایسه قدری اشکال دارد. چون در عرصهٔ مایحتاجِ مادی تقریباً یک نوع «بازار آزاد» وجود دارد کـه امکـان عرضهٔ متاع‌های مختلف و در نتیجه امکان انتخاب آنها وجـود دارد. ولی در زمینهٔ دین و دینیّات چنین نیست و دقیقاً جنس مشخّص و ثابتی از بدو تولد به ما فروخته شده است. یعنی همهٔ مغازه‌ها به من به‌عنوان شیعهٔ إثناعَشَری، قالب مشخصی را با همان قیمت می‌فروختند. مقصود اینکه حتی بـرای مـنِ نـوعی ممکن است این تصور پیش نیاید که نکند مغازهٔ دیگری باشد که جنسی بهتر یا جنسی ارزان ارائه کند.

● اگر این سخن شما در روزگاری بود که به آن نمی‌گفتند «دهکدهٔ جهانی» و این نظام ارتباطاتِ بسیار وسیع و وثیق وجود نداشت، بنده آن را قبول می‌کردم. واقعاً ممکن است ۱۰۰۰ یا ۲۰۰۰ سال پیش کسی که در نپال به دنیا می‌آمد تا آخر عمرش حتی نمی‌فهمید که دین دیگری غیر از دین او و مذهب دیگری غیر از مذهب او وجود دارد. ولی به نظر شما آیا در این زمان واقعاً چنین چیزی قابل تصوّر است؟ بله، در مورد آن زمان را قبول می‌کنم؛ ممکن بود چنین وضعی پیش بیاید. اما واقعاً آیا امروزه قابل تصوّر است که کسی از وجود ادیان و مذاهب و مکاتب و مسالک و مشارب دیگر بی‌خبر بماند؟ من فکر نمی‌کنم این‌گونه باشد.

حال من حرفم را پایین‌تر می‌آورم و می‌گویم: قبول! سخن ما شامل حال کسانی که در این دوره هم باخبر نمی‌شوند، نمی‌شود؛ اما دیگر شامل حال من و امثال من که نمی‌تواند نشود. ما که می‌بینیم مکتب‌های دیگری هم وجود دارد و این مکتب‌ها نیز مدَّعَیاتی دارند، موفقیت‌هایی و شکست‌هایی دارند، ما نیز موفقیت‌هایی داریم، شکست‌هایی داریم، قهرمان‌هایی داریم، بزرگانی داریم، نقاط قوتی داریم، نقاط ضعفی داریم، و قس‌علی‌هذا. آن‌وقت من چگونه می‌توانم به این دیدگاه اوّلیهٔ خودم بچسبم؟ یعنی حقیقت‌طلبی چگونه به من اجازه می‌دهد که بگویم «چون X گفته است، دیگر حرف هیچ‌کس را نمی‌شنوم». به تعبیر دیگر، شما انسانی را در نظر بگیرید که دو خَصلت در او جدّی باشد؛ یکی حقیقت‌طلبی، و دیگر اینکه از وضع و حال همسایگان و سایر ادیان و مذاهب و مسالک و مشارب بی‌خبر نیست. به نظر شما چنین کسی انصافاً باید چه کند؟ بنده به نظرم می‌رسد چاره‌ای جز این نیست که لااقل مُداقّه‌ای صورت بگیرد. البته شکی نیست که ـ همان‌طور که دوستمان گفتند ـ اگر تا آخر عمرمان هم از این مداقه‌ها بکنیم، ممکن است دو سه فقره از مسائل حل شود یا حتی آن هم نشود! ولی بالاخره «عاقل کم از

اینکه دست و پایی بزند!» و «کوشش بیهوده به از خُفتگی». لااقل انسان کوشش بیهوده‌ای کند که بتواند بگوید من استفراغُ‌الوُسع کردم، ولی وقتی استفراغ‌الوُسع کردم و وُسعم را به‌کار زدم به بیشتر از این نرسیدم. اما ما واقعاً اهل این مجاهده نیستیم. به تعبیر دیگر، صداقت و جدّیت ــ که به نظر من دو رکن زندگی انسانی است ــ در وجود ما ضعیف شده است، یا لااقل یکی از آنها ضعیف شده است. ما نه واقعاً صادق‌ایم و نه واقعاً جدّی.

فارغ از این دیدگاه فلسفی، اگر از دید کلامی هم نظر کنیم، به نظر می‌رسد اگر این صداقت و جدّیت وجود داشته باشد، راه هم بالاخره یافته خواهد شد: «والّذینَ جَاهَدوا»، یعنی همان جدّیت، «فینا»، یعنی صادقانه ــ نه اینکه بخواهد کلاه سر خودش یا دیگران بگذارد ــ آن‌وقت «**لَنَهدِیَنَّهُم سُبُلَنا**» (عنکبوت: ۶۹). اما اگر به نتیجه هم نرسیدیم و به آن قولِ کلامی هم باور نداریم، به نظر من دیگر کمتر از این نیست که ما باید توجه داشته باشیم که کسانی بر اساس آیین و مذهب خودشان کارهایی می‌کنند که تأثیرات درازمدت بر زندگی بشر و بر زندگی افراد جامعهٔ خودشان دارد؛ واقعاً در بسیاری از جوامع بر اساس یک‌سری آموزه‌ها زخم‌هایی می‌زنند، ولی آموزه‌هایی که ناآزموده است. بنده خودم واقعاً جرأت نمی‌کنم چنین کارهایی مرتکب شوم. به همین جهت بود که در جلسه قبل عرض کردم که به‌کار بستن این آموزه‌ها در زندگی خصوصی اشکالی ندارد، اما با توجه به اینکه دامنهٔ زندگی خصوصی روز به روز تنگ‌تر می‌شود و حریم زندگی خصوصی دائماً به نفع زندگی عمومی و جمعی مُضَیَّق و مُضَیَّق‌تر می‌شود، به نظرم بسیار باید احتیاط ورزید.

پیدایش مکتب بیّنه‌جویی. پس از اینکه قرار شد آتوریته و سنت کنار برود، نتیجه‌ای که گرفتند این بود که در باب همهٔ امور باید به عقل[1] رجوع

1. reason

کرد. و همهٔ راه‌ها برای قبول یک‌چیز باید به عقل ختم شود. این دیدگاه منجر به پیدایش مکتبِ بیّنه‌جویی؛[1] یعنی بیّنهٔ شما چیست؟ باید بر هر چیزی از طریق عقل بیّنه اقامه شود تا مورد قبول واقع شود. طبعاً یکی از چیزهایی که مشمول این بیّنه‌جویی شد دین بود. چون دین هم یک نهاد است و اگر بخواهد بماند باید بیّنه بیاورد. پس سؤال این بود که دین چه بیّنه‌ای دارد؟

وقتی گرایش به بیّنه‌جویی در دین پدید آمد، معنایش این بود که دین به تعداد ساحاتی که دارد باید عقلانیت خودش را در این ساحات نشان دهد. هر قسمت از دین که توانست از بوتهٔ آزمایشِ عقلانیت بیرون برود، در جامعه می‌ماند و اشکالی ندارد. اما هر قسمت از دین که نتوانست سربلند از بوتهٔ آزمایش بیرون بیاید، دیگر نخواهد ماند. در باب ساحت‌های مختلفِ دین تقسیم‌بندی‌های متعددی صورت گرفته است که نمی‌خواهم وارد بحث از آنها بشوم. خودتان می‌دانید که بعضی معتقدند که دین سه ساحت دارد: ساحت عقیده، ساحت عباداتِ بالمعنی‌الاخص، و ساحت اخلاقیات. تقریباً این کمترین تقسیم‌بندی‌ای است که برای ساحت‌های مختلفِ دین ذکر کرده‌اند. پس یک قسمتِ عقیده[2] داریم؛ یک قسمتِ عباداتِ بالمعنی‌الاخص[3] داریم و یک ساحتِ اخلاقیات[4] داریم. دوستان بهتر از بنده می‌دانند که غیر از این تقسیم‌بندیِ سه قسمتی تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز گفته‌اند که در آنها تا یازده قسمت برای دین ذکر کرده‌اند.

حالا هر یک از این ساحت‌ها اگر بخواهند بمانند باید بتوانند به نحوی خودشان را به عقل متصل کنند، یعنی به نحوی عقلانیتِ خودشان را نشان دهند. پس بیّنه‌جویی یعنی مطالبهٔ ربط و نسبت آن امرِ مورد نظر با

---

1. evidentialism
2. dogma
3. ritual
4. morals

عقل. بیّنه‌جویان درواقع می‌خواستند بگویند ما که می‌دانیم خود دین در هیچ‌یک از این ساحت‌ها **به‌وضوح** عقلانی نیست، یعنی عقلانیت آشکار ندارد، گرچه ممکن است عقلانیتِ پنهان و پوشیده داشته باشد؛ پس اگر بخواهد بماند لااقل باید عقلانیتِ مُضمَرش را نشان دهد. لذا همهٔ روشنگران می‌گفتند دین عقلانیتِ explicit ندارد ولی اگر بخواهد بماند لااقل باید عقلانیت implicit از خودش نشان دهد. می‌گفتند احتمالاً عقلانیتِ دین implicit است، یعنی مُضمَر و نهفته است. لااقل ما باید نوعی عقلانیتِ implicit در دین نشان دهیم.

شکی نیست که از سه قسمت مختلف دین، این عقلانیت در جانب عقیده‌ها بیشتر جدی شده است. گرچه در ناحیهٔ اخلاقیات و در ناحیهٔ عبادیات بالمعنی‌الاخص نیز مطرح است، اما بیشتر در ناحیهٔ عقیده مطرح شده است، یعنی در ناحیهٔ گزاره‌های دین.

اگر دین نتواند عقلانیت خودش را نشان دهد، چه می‌شود؟ اینجا بود که سه دیدگاه وجود داشت در این باب که اگر گزاره‌های دین و اموری که مربوط به عقائدِ دین است[1] نتوانست عقلانی شود، چه خواهد شد. مثلاً فرض کنید شما یک فقره اعتقاد دینی دارید مبنی بر اینکه «الف ب است»، و وقتی که با بیّنه‌جوییِ طرف مقابل مواجه می‌شوید و او می‌گوید بیّنه بیاور، نمی‌توانید برای او به سود این اعتقادتان بیّنه بیاورید. در اینجا چه چیزی پیش می‌آید؟ در اینجا سه دیدگاه مختلف وجود داشت:

۱. دیدگاه دکارت: دیدگاه اول، که از همه معتدل‌تر بود، دیدگاه دکارت بود. دکارت می‌گفت اگر دین در یک، دو، یا nفقره از باورهایش نتوانست بیّنه‌جوییِ ما را ارضا کند، این نشان می‌دهد که دین علم[2] نیست؛ همین! بیشتر از این نمی‌توانیم بگوییم. این معتدلانه‌ترین نظر بود. درواقع هر

1. statements
2. scientia

چیزی که به نظر آنها بیّنه نداشت فقط از مرتبهٔ علم‌بودن می‌افتاد. دین دیگر علم نبود؛ اما بیشتر از این نمی‌گفتند. فقط می‌گفتند دین علم نیست.

۲. دیدگاه جان لاک: دیدگاه دوم از آنِ کسانی بود که می‌گفتند دین نه تنها علم نیست بلکه حتی معرفت[1] هم نیست. فرق علم و معرفت در چیست؟ قبلاً خدمت دوستان عرض کردم که علم یک، یک رشته[2] است، ولی معرفت یک فقره علم است. مثلاً اگر من بگویم «آب در ۱۰۰ درجهٔ سانتی‌گراد به جوش می‌آید» و فرض کنید این قضیه مطابق با واقع باشد ــ کمااینکه ظاهراً مطابق با واقع است ــ این یک فقره معرفت است. اما آیا می‌شود به من که معتقدم و باور دارم که «آب در ۱۰۰ درجهٔ سانتی‌گراد به جوش می‌آید» بگویند «فیزیک‌دان»؟ نه، نمی‌شود. فیزیک‌دان باید علم داشته باشد. فقط به یک فقره اطلاع از فیزیک نمی‌گویند فیزیک؛ به دو فقره اطلاعِ فیزیکی هم فیزیک نمی‌گویند. حتی اگر انسان یک میلیارد فقره اطلاعِ فیزیکی هم داشته باشد فیزیک‌دان نیست. چرا؟ چون فیزیک‌دانْ بودن به این است که بتواند بین این معلومات، نظام استنتاجیِ طولی برقرار کند. وگرنه مجموعهٔ اطلاعات پراکنده هیچ‌گاه کسی را فیزیکدان نمی‌کند. به همین ترتیب، اگر یک فرد عامی همهٔ مسائلِ توضیح‌المسائل را از حفظ باشد ــ کمااینکه هست ــ به او فقیه نمی‌گویند و او فقیه نیست. فقیه می‌تواند بین این مسائل یک نظام استنتاجی برقرار کند. وگرنه به صرف اینکه من همهٔ ۴۴۵۰ مسئلهٔ توضیح‌المسائل را حفظ باشم که فقیه نیستم.

کسی مثل دکارت می‌گفت اگر دین نتواند عقلانیتِ باورهای خودش را نشان دهد فقط از علم‌بودن می‌افتد، ولی این منافاتی ندارد با اینکه این اطلاعات معرفت باشند. باورهای دین فقراتی از اطلاعات هستند که مطابق با واقع‌اند، ولی در عین حال علم نیستند.

---

1. knowledge
2. discipline

اما دیدگاه لاک این بود که می‌گفت اگر دین نتواند چنین بیّنه‌ای نشان دهد از معرفت بودن هم می‌افتد. این دید بسیار افراطی‌تر از دیدِ دکارت بود. به همین جهت است که گفته‌اند ضربه‌ای که لاک به جناح متدیّنان زد مهم‌ترین ضربه‌ای بوده که دین در عصر جدید خورده است. چون درواقع لاک با استدلالی که در کتابِ تحقیق در فاهمهٔ بشر کرد گفت اگر دین نتواند بینه نشان دهد، باورهای دینی از معرفت بودن هم می‌افتند. یعنی مجموعهٔ آنچه که در دین گفته می‌شود نه فقط یک علم نیست، بلکه معرفت هم نیست. اما باز هم این دیدگاه افراطی نبود.

۳. دیدگاه دیوید هیوم: دیدگاه سوم، که دیدگاه دیوید هیوم بود، این بود که اگر دین نتواند به بیّنه جواب دهد از «مورد پذیرش عقلانی بودن» هم می‌افتد. بسیاری از امور هستند که معرفت هم نیستند ولی پذیرش‌شان عقلانیت دارد. مثلاً الآن من و شما هیچ‌یک دلیل بی‌بروبرگرد نداریم بر اینکه «جهانِ خارج، مستقل از اذهان ماست»، ولی اگر همهٔ ما به این گزاره اعتقاد داشته باشیم و این رأی را بپذیریم که جهانی خارج از ذهن ما وجود دارد، پذیرش ما پذیرشی عقلانی است. توجه کنید که عقلانی بودنِ پذیرش به انسان معرفت نمی‌دهد. ممکن است بسیاری از باورهای ما شأن‌شان چنان باشد که وقتی انسان آنها را بپذیرد، بگویند پذیرش او عقلانی بود؛ ولی باز هم آن باورها **معرفت** نیستند، یعنی باور صادق موجّه نیستند و به تعبیر دیگر آن باورها مدلَّل نیستند. بسیاری از عقائد ما به همین نحو است و به تعبیر دیگر، فهم عرفی[1] عموماً به همین نحو است. عقائدِ مبتنی بر فهم عرفی[2] عقلانی هستند اما معرفت نیستند. اگر کسی عقائدِ common sensical را قبول کند، هیچ‌کس نمی‌گوید فلانی دیوانه است که این حرف را قبول کرده، بلکه می‌گویند پذیرفتن چنین حرفی

1. common sense
2. common sensical

معقول است و فکرِ معقولی است. درواقع «بِنای عقلا» که در فقه و اصول فقه مطرح می‌شود چیزی از این قبیل است. اما این باورها معرفت نیستند. **معرفت** یعنی اینکه ما بر اینکه این باور همین است و خلاف این نیست دلیل داریم. هیوم می‌گفت: نه، اگر دین نتواند این بیّنه‌جویی را ارضا کند نه تنها **علم** و **معرفت** نیست بلکه از معقول‌بودن هم فرو می‌افتد و ساقط می‌شود.

پس درواقع بیّنه‌جویی در باور عمومی به این سه دیدگاه انجامید. بنابراین کسانی که می‌خواستند بعد از ظهور بیّنه‌جویی متدین بمانند باید بالاخره به طریقی در این سه جبهه تلاش می‌کردند. چیزی که تقریباً می‌توان گفت همهٔ متدینان در غرب قبول کردند و گفتند بر روی آن چندان پافشاری نداریم همین اولی است. یعنی گفتند اشکالی ندارد که دین علم نباشد؛ مهم نیست که دین discipline نباشد. درواقع، آن خطری که دکارت متوجهِ دین می‌دانست به نظر متدینان چندان هم خطر مهمی نبود. دین فقط از حدِ disciplineبودن فرو می‌افتاد، همین.[۱]

اما رأی دوم و سوم بسیار مهم‌اند؛ یعنی اینکه کسی بگوید در صورتی که دین نتواند بیّنه‌جوییِ ما را جواب دهد معرفت هم نیست. یا از این هم بدتر! بگوید: دین اگر نتواند بینه‌جوییِ ما را جواب دهد، چیزی خواهد بود که پذیرشِ آن عقلانیت هم ندارد. روشن است که خطر این دیدگاه سوم به مراتب از دیدگاه اول و دوم بیشتر است.

حال آیا می‌شد که ما بیّنه‌جویی را قبول کنیم و در عین حال از این سه دیدگاه بگریزیم؟ به نظر می‌رسید که نمی‌شود؛ یعنی اگر بیّنه‌جویی را

---

۱. همین‌جا نکته‌ای را عرض کنم ــ البته به بحثِ ما ربطی ندارد. بنده بارها گفته‌ام که فلسفهٔ دین یک علم درجهٔ دو نیست، چون دین discipline ــ یعنی scientia ــ نیست؛ بنابراین فلسفهٔ دین یک علمِ درجهٔ یک است.

قبول کردیم، بالاخره دین یا باید بیّنه بیاورد یا اگر بیّنه ندارد به یکی از این سه نظر تن دهد.

پیدایش معرفت‌شناسیِ اصلاح‌شده در مقابل بیّنه‌جویی

در این میان جریانی پیدا شد که می‌خواست بگوید اصلاً دین نباید در مقابل بیّنه‌جویی گوشش بدهکار باشد! دین از بینه‌جویی مستثنا است. این دیدی است که به آن می‌گویند دید معرفت‌شناسیِ کالوَنی یا معرفت‌شناسیِ اصلاح‌شده و به تعبیری اصلاح‌یافته. کالوَن خودش با این اصطلاحات حرف نمی‌زد چون کالوَن قبل از ظهور عصر روشنگری در قرن ۱۶ زندگی می‌کرد. اما بعدها وقتی کالوَنی‌ها، یعنی پروتستان‌های کالوَنی، با این جریانات مواجه شدند، به سراغ آثار کالوَن رفتند و دیدند کالوَن با مطالبی که در کتاب‌هایش هست اگر اکنون زنده بود، **گویا** می‌خواست بگوید بیّنه‌جویی همه‌جا درست است ولی در برابر دین درست نیست. درواقع ایشان می‌گفت بیّنه‌جویی در دین دام شیطان است. از این نظر ــ در میان متکلمان روزگار ما ــ کسانی که پروتستان‌اند، و مخصوصاً پروتستانِ کالوَنی‌اند، می‌گویند بیّنه‌جویی را باید در مورد دین استثناء کرد. به این معرفت‌شناسی می‌گویند معرفت‌شناسیِ کالونی؛ گاهی هم به آن می‌گویند معرفت‌شناسیِ اصلاح‌شده یا اصلاح‌یافته.[1]

استدلالِ امثال کالوَن چیست؟ استدلال کالوَن به این صورت است که می‌گفت:[2] اگر کسی بگوید که دین باید با احساسات و عواطف ما جفت و جور بیفتد تا ما آن را قبول کنیم، معنایش این است که بخش عظیمی از اخلاقیات دین و عباداتِ بالمعنی‌الاخص باید تعطیل شود. چرا؟ چون

1. epistemology reformed

۲. کالوَن وقتی در قرن ۱۶ حکومت ژِنِو را به دست گرفت و آن داستان‌های معروف پیش آمد، این‌گونه می‌گفت.

بخش عظیمی از اخلاقیات و عبادیات بالمعنی‌الاخص دین مخالف با احساسات و عواطف است. مثلاً دین می‌گوید عفّت داشته باشید اما انسان، لااقل در بُرهه‌هایی از عمر و زندگی‌اش، دوست دارد که این‌گونه نباشد. دین می‌گوید مال مردم را مال مردم بدانید، اما انسان در برهه‌هایی از زندگی دلش می‌خواهد که این‌گونه نباشد؛ یعنی می‌خواهد مال مردم را مال مردم نداند و مال خودش بداند. به همین دلیل است که متشرّع بودن کُلفَت و زحمت دارد. بنابراین، آیا می‌شود احکام عملی دین، اعم از اخلاقیاتِ دین و عبادیات بالمعنی‌الاخصِ دین، را به ترازوی احساسات و عواطف ما سنجید؟ ایشان می‌گفت نه، نمی‌شود سنجید. سپس کالون در ادامه می‌گفت: سنجیدن احکام نظری به ترازوی عقل هم مثل سنجیدن احکام عملی به ترازوی احساسات و عواطف است. او می‌گفت وضع احساسات و عواطف نسبت به احکام عملی مثل وضع عقل نسبت به احکام نظریِ دین است. یعنی حال که نمی‌توان عبادیات بالمعنی‌الاخص و اخلاقیات را با ترازوی احساسات و عواطف سنجید، به همین ترتیب عقائد دینی که در علمِ کلام می‌آید را هم نمی‌توان با عقل سنجید. چرا؟ ایشان می‌گفت به این دلیل که خدای متعال دو مظهر از مَظاهر شیطان را در وجود ما باقی گذاشته است: یکی عقل است و دیگری احساسات و عواطف. کالوَن می‌گفت اینها دو مَظهر از مظاهر شیطان‌اند. آن‌وقت احکام خدا را که نمی‌شود با مظاهر شیطانی سنجید. اصلاً از ابتدا مسلّم است که احکام خدا آمده است که مخالفِ این شیطان و مظاهر شیطان دربیاید. و از این نظر است که می‌گویند کِرکِگور، که جهش ایمانی را مطرح کرد، تحت تأثیر کالوَن بود. او می‌گفت این دو درواقع از مظاهرِ شیطان‌اند. تعبیر ایشان چنین است که می‌گوید: اینها demonic manifestations هستند؛ یعنی تظاهرات، تجلیات، یا مظاهرِ demonic (شیطانی) هستند. لذا می‌گفت به این لحاظ است که سلیمان عقل را تحقیر کرد، و به این لحاظ

است که ایّوب بعد از اینکه همهٔ استدلال‌هایش هم ـ به نظر کالوَن ـ قانع‌کننده بود خدا آن جواب را به او می‌دهد. می‌دانید که در کتاب ایّوب، همهٔ استدلالاتِ ایوب قانع‌کننده است و آن سه یاری هم که می‌آیند تا او را تسلی بدهند، همهٔ استدلال‌هایشان را رد می‌کند و می‌گوید این استدلال‌تان به این دلیل رد است، این یکی به این دلیل، و قس‌علی‌هذا. بعد خطاب به خدا می‌کند و می‌گوید: خدایا پس بالاخره این فتنه برای چیست؟ اینکه بچه‌هایم فوت کردند و اَغنام و احشامم از بین رفتند برای چیست؟ خدا به او در جواب می‌گوید: همهٔ اینها برای این بود که آن لاطائلات را نبافی ای ایوب! یعنی درواقع این استدلالات همه در نظر خدای متعال لاطائلات است، و سلیمان هم به همین دلیل عقل را تحقیر می‌کرد. بنابراین ما باید این مطلب را بپذیریم و قبول کنیم که اینها مظاهر شیطان‌اند. پولُسِ قدّیس هم که در وصف عقل می‌گفت «عقل‌های خُردِ فیلسوفان» و بعد هم می‌گفت «اورشلیم را با آتن چه کار؟» یعنی همین. یعنی اورشلیم (دین) چه حسابی با آتن (عقل) دارد؟ همهٔ ۲۷ موردِ مفصَّلی که کالوَن در مذمّت استدلال عقلی و عقل از کتاب مقدس ردیف می‌کند، از این قبیل است. آن‌وقت می‌گوید به این لحاظ ما این بیّنه‌جویی را در باب دین اصلاً قبول نمی‌کنیم. به این نوع برخورد گفته می‌شود برخورد معرفت‌شناختیِ از نوع کالوَنی، یا برخورد اصلاح‌شده. چرا می‌گویند اصلاح‌شده؟ چون نهضت اصلاح‌گری درواقع رهبرش کالوَن بود. می‌دانید معرفت‌شناسی کالوَنیستی یا معرفت‌شناسی reformed یعنی چه؟ یعنی معرفت‌شناسی یک بام و دو هوایی. یعنی در معرفت‌شناسی بگویند که بعضی جاها ما باید تابع و خواهانِ بیّنه باشیم و بعضی جاها نباشیم. دوستان توجه کنند که بدین لحاظ است که نگفته‌اند الاهیّاتِ کالوَنیستی یا الاهیّات اصلاح‌یافته. چون اصلاً این معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی خاصی است. به این معنا که

معرفت‌شناسی‌ای است که می‌گوید همه جا مطالبهٔ دلیل نکنید! بعضی جاها مطالبهٔ دلیل کنید و بعضی جاها نکنید! و یکی از مواردی که نباید مطالبهٔ دلیل کنید در دین است. به نظر می‌رسد که این موضع بهترین راه برای گریختن از بیّنه‌جویی است. یعنی از همان ابتدا بگویند: اینها ــ هم احساسات و عواطف ما و هم عقل ما ــ آلات دست شیطان‌اند، اینها ابزار شیطان‌اند و مظاهرِ شیطانی‌اند.[1]

می‌دانید کالوَن چه‌وقت این مطالب را گفت و این نظرات را داد؟ وقتی که مردم ژِنِو او را از شهر بیرون کردند. می‌دانید که کالون حکومت را در ژنو به دست گرفت و یک حکومت دینی برپا کرد. این حکومت دینی نزدیک به نُه سال طول کشید. ظلم و جورِ عجیبی بود ــ نمی‌دانم خوانده‌اید یا نه ــ مثلاً می‌گفت: عروسی نباید گرفت، خنده ممنوع است، کف‌زدن ممنوع است و امثال ذلک. کتاب وجدان بیدار را ببینید؛ به زبان فارسی هم دو ترجمهٔ خوب از آن شده است؛ مخصوصاً ترجمهٔ آقای سیروس آرین‌پور که واقعاً ترجمهٔ عالی‌ای است. بنده توصیه می‌کنم دوستان این کتاب را مخصوصاً با ترجمهٔ آقای سیروس آرین‌پور بخوانند. ترجمهٔ دیگرش از آقای عبدالله توکل است.[2] در آنجا کالوَن اعلامیه‌ای

---

۱. ○ خود کالون برای اثبات دیدگاهش از عقل استفاده می‌کرده و استدلال می‌کرده است یا نه؟

● درواقع فقط توسل به کتاب مقدس می‌کرده است، یعنی systematic theology.

○ استدلال بوده یا نه؟

● بله، توسل به کتاب مقدس می‌کرده‌اند و توسل به کتاب مقدس هم حتماً استدلالی پشت‌اش هست. مثلاً حتماً استدلال‌شان این است که: «کتاب مقدس حق است» و «در کتاب مقدس آمده است که عقل بد است» پس «عقل بد است» حق است.

۲. مشخصات کامل دو ترجمهٔ مذکور بدین قرار است:

وجدان بیدار (کاستِلیو و کالوَن)، اشتفان تسوایگ، ترجمهٔ سیروس آرین‌پور، نشر فرزان روز، ۱۳۷۶؛

کالون و قیام کاستیلون، اشتفان تسوایگ، ترجمهٔ عبدالله توکل، نشر مرکز، ۱۳۷۶ (و.).

دارد بدین مضمون که: همهٔ مردم باید شب‌ها قبل از غروب آفتاب به خانه بروند، چون وقتی شب است، هوا که به سر انسان می‌خورد، انسان هوایی می‌شود! شما می‌دانید که هوای شب قدری انسان را erotic می‌کند؛ یعنی عشق جسمانی را در انسان تقویت می‌کند؛ لذا او می‌گفت: شب‌ها در خانه‌های خودتان بمانید تا به محض اینکه هوایی شدید...! ولی بیرون نباشید که اگر باشید به نوامیس مردم نظر می‌کنید. بعد از مدتی او را از شهر بیرون کردند. وقتی او را از شهر بیرون کردند این وضع درست شد و این سخنان را گفت. البته بسیار جالب است که بعد از سه سال آن‌قدر وضع شهر بد شد که مردم رفتند عذرخواهی کردند تا ایشان را به شهر برگردانند. دیدند چاره‌ای نیست. خلاصه داستانی دارد این کالون! کالوَن انسان بسیار خشنی بود و واقعاً یکی از نوادرِ روحانیون در تمام ادیان است. به خشونت، قَساوت قلب، سَبُعیّت، بددَهنی، و زشت‌سخنی شهره شده است.

به‌هرحال این دیدگاه معرفت‌شناسیِ اصلاح‌یافته یا کالوَنی می‌خواهد چنین چیزی بگوید. درواقع این دیدگاه اصلاً از ابتدا، دین را تخصّصاً از بیّنه‌جویی خارج می‌کند و بیرون می‌برد تا اصلاً دین مورد بیّنه‌جوئی قرار نگیرد.

بعدها کسانی برای این خروجِ کالوَنی از دایرهٔ بیّنه‌جویی استدلالاتی آورده‌اند و کسانی گفته‌اند که سخَن کالوَن به این قباحت هم که ابتدا به نظر می‌رسد نیست. مهم‌ترین کسی که در روزگار ما طرفدار این رأی است آلوین پلَنتینجا است. او می‌گوید سخن کالوَن را می‌توان موجّه جلوه داد و نشان داد که چرا دین از دایرهٔ بینه‌جویی بیرون است. این معرفت‌شناسیِ کالوَنی یا اصلاح شده به روایت آلوین پلنتینجا هم راه حلی است که در مباحث آینده وارد آن خواهیم شد. این روایت پخته‌تر هم شده است. نیکُلاس وُلتِرسْتُرْف ــ که به نظر من فیلسوف دین الاهیِ

عظیمُ‌الشأنی است ــ آمده و حرف پلنتینجا را پخته‌تر کرده است. به آن نیز خواهیم پراخت.

پس عامل دوم، معرفت‌شناسی جدید است که بحث تعارض ایمان و تعقّل را روشن کرده است. عامل سومی که این مطلب را روشن کرده و قدری آن را پیشِ صحنه آورده، همین مسئلهٔ روشنگری است. این دو را مُنضم کنید به عامل اول که گفتم وارد بحث‌اش نمی‌شویم، یعنی رشد علوم تجربی و ناسازگاری یافته‌های این علوم با مطالبی که در کتاب مقدس آمده است. البته با مطلب اول ــ رشد علوم تجربی ــ کاری نداریم و می‌خواهیم بیشتر دربارهٔ مطلب دوم و سوم ــ یعنی رشد معرفت‌شناسی و دوران روشنگری ــ بحث کنیم.

تفاوت عقل شهودی و عقل استدلالی

قبل از اینکه عامل بعدی را بگویم دربارهٔ intellect و reason که قبلاً وعده دادم توضیحی بدهم. قدما به عقل ــ به معنای intellect ــ قائل بودند ولی عقلی که قدما به آن قائل بودند با reason متفاوت است. قدما معتقد بودند که قوه‌ای در درون آدمی هست که این قوه، زمانی به صورت بالفعل دارای ادراک می‌شود که به عقلِ فعّال متصل شود. درست مثل لوله‌ای که وقتی به یک منبع آب متصل می‌شود آب در آن جاری می‌شود و تا زمانی که متصل نشود مجَوَّف و توخالی است و داخل آن چیزی نیست. آن‌وقت می‌گفتند چیزی وجود دارد به نام active intellect یا، به تعبیری که در لاتین وجود داشت، activus intellectus. اولین بار فُلوطین در آثار خودش به این موجود قائل شد و معتقد بود که این موجود درواقع مخزن علم الاهی است، یا ــ به تعبیر کمی مسامَحی ولی گویا ــ ذهن خداست. پس عقل فعّال مخزن علم الاهی یا ذهن خداست، گرچه «ذهن خدا» تعبیر مسامَحی است. به این موجود می‌گفتند activus intellectus.

وقتی هم که می‌گفتند: «این عقل، **فعّال** است» فعّال به معنای «به فعلیّت‌رسان» بود نه به معنای «فاعل». پس activus یعنی به فعلیّت‌رسان، نه به این معنا که خودش فعل انجام می‌دهد. عقلِ فعّال یک امر بالقوّه را به فعلیّت می‌رسانَد.

چه امر بالقوّه‌ای را به فعلیت می‌رساند؟ عقل ما آدمیان را. عقل ما آدمیان، که در جهت درکْ بالقوّه است، توسط عقل فعال بالفعل می‌شود. منتها این عقلِ بالقوه در همهٔ ما آدمیان بالفعل نمی‌شود، مگر کسانی که بتوانند به عقل فعال اتصال پیدا کنند. این همان رأیی بود که بعدها در فلسفه اسلامی، فارابی و ابن‌سینا بیشترین تأکید را بر آن کردند. وقتی این اتصال صورت می‌گرفت شخص به صورت ناآگاهانه و ناخواسته مورد **هجوم** علم واقع می‌شد. یعنی درست مثل لوله‌ای که وقتی به بدنهٔ استخری متصل شود دیگر بخواهد یا نخواهد، بداند یا نداند، آب فوراً در آن هجوم می‌آورد، ما هم وقتی به عقل فعال متصل می‌شدیم خودمان هم از ساز و کار علم‌یابیِ خودمان بی‌خبر بودیم، ولی ناگهان می‌دیدیم علمی یافته‌ایم. به همین جهت این علم نوعی علمِ فُجْئه‌ای (ناگهانی) بود. به این نوع علم می‌گفتند علمِ مُفاجاتی یا فُجئه‌ای؛ یعنی مُفاجاتاً می‌دیدیم که دارای علم شده‌ایم. اینِ امر درواقع در اثر اتصال به عقل فعال بود.

حال دوستان از همین جا بهتر می‌توانند بفهمند که چرا کسانی مثل فارابی می‌گفتند «حکیم با پیامبر تفاوتی ندارد». چون می‌گفتند هر دو درواقع از مخزن علم الاهی و از ذهن خدا کسب فیض می‌کنند و به آنجا اتصال پیدا کرده‌اند. منتها می‌گفتند یکی این علم را به صُوَر معقوله دریافت می‌کند و می‌شود حکیم، و یکی به صُوَر مُتَخَیَّله دریافت می‌کند و می‌شود پیامبر. از این نظر بود که فارابی می‌گفت حکیم بر پیامبر اَرجَح است؛ چون پیامبران با صُوَرِ خیالی این علم را دریافت می‌کنند، یعنی با

صوت و تصویر و رنگ و این قبیل امور؛ ولی حکیم با صور معقول دریافت می‌کند. امّا به‌هرحال همه از یک جا مستفیض‌اند.

پس اولاً خود ادراکاتِ این عقل در اثر اتصال به عقل فعال فعلیت پیدا می‌کرد. و ثانیاً اصلاً این علم یک نحوه هجوم، یک نحوه یورش به انسان می‌آورد. بعضی گفته‌اند اینکه حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب می‌فرمودند «**هَجَم** بِهِمُ العِلمُ علی حقیقةِ البَصیرَة»[۱] و در اینجا «**هَجَم**» را به‌کار برده‌اند به این دلیل است که گویا دارندهٔ این علم در مقابل امری، منفعل است. یکباره می‌بینیم واجد علومی شده‌ایم. مثل وقتی که انسان یکباره احساس کند آب روی سرش ریخته‌اند و احساس خیسی می‌کند، واجدِ این علم شدن هم چنین احساسی به انسان می‌دهد.

اما reason این‌گونه نیست. reason قوهٔ استدلال‌گر است. اگر از همهٔ فرق‌های دیگری که این قوهٔ استدلال‌گر با intellect دارد بگذریم،[۲] یکی از فرق‌های بسیار عمدهٔ reason با intellect در این است که intellect مواد معلومات به انسان می‌دهد، اما reason موادش را باید از جای دیگری بگیرد. reason فقط این مواد را به یکدیگر متصل می‌کند. یعنی در استدلالِ «الف ب است به علاوهٔ ب ج است نتیجه می‌دهد الف ج است»، «الف ب است» را عقل به شما نمی‌دهد. شما «الف ب است» و بقیهٔ مقدمات را به عنوان مادهٔ خام از راه حس،[۳] یا شهود،[۴] یا درون‌نگری،[۵] و یا حافظه ــ خلاصه از یکی از این مجاری ــ به دست می‌آورید. سپس عقل فقط این مواد خام را به یکدیگر متصل می‌کند. بنابراین عقل در اینجا

۱. نهج‌البلاغه، کلمات قصار ۱۴۷.

۲. از جمله اینکه معنایش «اتصال به عقل فعّال» نیست و اصلاً به وجود عقل فعّال هم قائل نیست.

3. sensation

4. intuition

5. reflection

یک کارِ صوری[1] انجام می‌دهد؛ اما intellect خودِ مواد معلومات را به ما می‌دهد. به تعبیر دیگر، اگر به قدما می‌گفتید منابع شناخت شما چه چیزهایی است؟ می‌گفتند: منابع شناخت ما عبارتند از «حس ظاهر»، «حس باطن»، «حافظه»،...،[2] و یکی هم **عقل**؛ منتها مراد آنها از عقل intellect بود. قدما می‌گفتند همهٔ اینها منابع **شناخت** هستند، یعنی به ما خودِ **شناخت** را می‌دهند؛ بعد می‌گفتند برای بسط شناخت چیز دیگری داریم به نام reason. intellect خودِ مادهٔ معلومات را به ما می‌داد؛ بعد اگر می‌خواستید معلومات‌تان را بسط دهید، دو یا چند فقره از معلومات‌تان را کنار هم می‌گذاشتید و به چیز جدیدی می‌رسیدید. پس قدما هم به intellect قائل بودند هم به reason.

اما در فلسفهٔ از زمان دکارت به این‌سو اصلاً intellect مورد قبول نیست، فقط reason مورد قبول است، و بنابراین، عقل جزء منابع شناختِ فلسفهٔ جدید نیست. عقل منبع شناخت نیست، فقط بسطِ شناخت می‌دهد. منابع شناخت آنهایی هستند که مواد خامِ شناخت را در اختیار شما می‌گذارند، اما reason مواد خام شناخت در اختیار ما نمی‌گذارد. از این نظر است که ما وقتی می‌خواهیم به مکتبی اشاره کنیم که به reason قائل است، می‌گوییم قائلان به rationalism، نمی‌گوییم قائلان به intellectualism. وقتی می‌گوییم دکارت یا مالْبرانش یا اسپینوزا یا لایب‌نیتس یک rationalist بود، یعنی reason را بر تجربه مقدم می‌دانست. اینها intellectualist نبودند، یعنی قائل به intellect نبودند بلکه قائل به ratio بودند. ratio لاتینی همان reason است در زبان انگلیسی.

---

1. formal

۲. بعضی می‌گویند چیزهای دیگری نیز وجود دارد مانند «حدس» و «الهام».

در این عصر کسی که intellectualism را بعد از قرون وسطی دوباره در غرب زنده کرد، رِنِه گِنون بود. بعد از او کسانی مثل فریتیوف شووان، تیتوس بورکهارت، مارتین لینگز، گِی ایتون، و سیّد حسین نصر طرفدار intellectualism هستند و عقل به معنای reason اتفاقاً برایشان هیچ اهمیتی ندارد.

دوستان می‌دانند که برای تفکیک این دو عقل در مقام ترجمه گاه به intellect گفته می‌شود عقل شهودی و به reason گفته می‌شود عقل استدلالی. این «شهودی» یعنی اینکه اصلاً چیزی را می‌بیند. همان‌طور که ما با چشمِ حسّی‌مان چیزهایی را می‌بینیم، این عقل شهودی هم حقایقی را می‌بیند. اما عقل استدلالی فقط استدلال می‌کند.

○ «خِرَد» در مقابل کدام‌یک به‌کار می‌رود؟

● واقعش این است که «خِرَد» اصلاً در فلسفه تعبیر فنّی‌ای نیست، ولی اگر بخواهید به‌کار ببرید به نظر من در مورد هر دوی آنها می‌توان لغت خِرَد را به‌کار برد. و از این نظر است که تعبیر **جاودانْ خِرَد** به‌کار می‌رفت، با اینکه در آنجا مراد از جاودانْ خرد همان intellect بود.

گاه به جای اینکه intellect را بگویند عقل شهودی و reason را بگویند عقل استدلالی، به intellect می‌گویند عقلِ مُستَفیض، یعنی قوّه‌ای که از عقل فعّال استفاضه می‌کند،[1] و به reason می‌گویند عقل فائِض. گاه نیز به intellect می‌گویند عقلِ دل و به reason می‌گویند عقلِ دِماغ؛ شاه‌ولی‌الله دهلوی این دو اصطلاحِ عقل دل و عقل دِماغ را به‌کار می‌بَرَد. او می‌گوید دل یک عقل دارد و دِماغ هم عقلی دیگر. این نهضت

۱. ○ این همان عقلِ مُستَفاد است؟

● نه، عقلِ مُستَفاد مربوط به آن چهار مرحلهٔ عقل است که فعلاً به آنها کاری نداریم.

سنّت‌گرایان مسلمان،[1] امروزه بر این باورند که تنها راهی که برای حلّ مَخمَصه‌ها و مشکلات انسان مدرن وجود دارد، بازگرداندن بشر به intellect است. از این نظر است که فریتیوف شووان در آن مقالهٔ معروفش[2] می‌گوید شما فریب کثرت این همه مکاتبی را که در فلسفهٔ غرب ظهور کرده‌اند نخورید؛ این مکاتب درست است که به ظاهر با یکدیگر دشمنی دارند ولی همه دست به دست هم داده‌اند که intellect را از بین ببرند و موفق هم شده‌اند. آن‌وقت می‌گوید در این جهت اگزیستانسیالیزم با پوزیتیویزم هیچ فرقی نمی‌کند؛ با اینکه اگزیستانسیالیزم و پوزیتیویزم، نماد دو مکتب بسیار مخالفِ هم در غرب هستند، ولی شووان می‌گوید همان مقدار که اگزیستانسیالیزمِ کِرکِگور intellect را از بین برده پوزیتیویزمِ اِیِر هم از بین برده است و از این حیث تفاوتی با یکدیگر ندارند.

○ تعارض بین rational و reasonable هم در متون انگلیسی دیده می‌شود. این دو را باید چگونه ترجمه کرد؟

● به نظر من در ترجمه هم باید آن را نشان داد؛ rational یعنی عقلانی، اما reasonable یعنی منطقی. منطقی فقط در مباحث نظری مصداق دارد اما rational اعم از امور نظری و عملی است. این است که به نظر من همیشه باید reasonable را به «منطقی» و rational را به «عقلانی» ترجمه کرد.

○ پس یعنی مرادشان از reasonable این است که آن امر معقول نیست و فقط نوعی کارکرد دارد؟

---

۱. البته همهٔ سنّت‌گرایان مسلمان نیستند، ولی بیشتر متفکّرانی که اسم بردم مسلمان هستند.

۲. که چند سال پیش به زبان فارسی نیز ترجمه شد و در مجلهٔ نامهٔ فرهنگ به چاپ رسید.

● نه اینکه معقول نیست؛ معقول است، اما معقولِ در مقام نظر است نه در مقام عمل. در حالی که rational هم در مورد امور عملی به‌کار می‌رود و هم در مورد امور نظری.

○ عقلی که در منابع اسلامی مطرح می‌شود این است که «العقلُ ما عُبِدَ بِهِ الرَحمنُ». بعد، از امام سؤال می‌کنند که پس آن چیزی که در معاویه هست چیست؟ حضرت می‌گویند: تلکَ الشَّیطَنَة، تِلکَ النَّکراء. آیا می‌توان این مفاهیم آنها را با intellect و reason تطبیق کرد؟

● شاید بتوان. ولی من خیلی نمی‌توانم تطبیق کنم. چون همان‌هایی که آن را گفته‌اند، می‌گویند «العقلُ حِفظُ التَّجارِب»؛[1] پس مرادشان حفظُ التَجارِب است. لذا شاید با این معنایی که از یونان آمده است نتوان تطبیق کرد؛ واقعش نمی‌دانم.

○ این intellect با intellectual به معنای روشنفکر ارتباطی دارد؟

● نه.

عامل چهارم را هم ان‌شاءالله در جلسهٔ بعد خدمت دوستان عرض خواهم کرد، و پس از آن وارد تک‌تک آرا و نظراتی که در این باب گفته شده است می‌شوم.

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۱.

۷

عامل چهارم: علم‌پرستی یا علم‌زدگی[1]

یکی از عوامل تقابل ایمان و تعقل، علم‌زدگی است که تا اواخر قرن بیستم غلبه داشته، اما اکنون تا حدود زیادی تضعیف شده است. علم‌زدگی یا علم‌پرستی[2] روشی است که گزاره‌های علم تجربی را به همهٔ حوزه‌های فکریِ بشر تعمیم می‌دهد.

یکی از تجارب مشترک انسان سنتی و انسان مدرن این است که آنچه می‌خواستند نمی‌دیدند و آنچه می‌دیدند نمی‌خواستند. این تجربهٔ مشترکِ همهٔ انسانهاست که چیزهایی را که مطلوبشان است مفقود می‌یابند و چیزهایی را که موجود می‌یابند مطلوبشان نیست. ظاهراً انسان برخلاف همهٔ حیوانات ــ و به تحقیق، برخلاف بسیاری از حیوانات ــ جهان موجود را جهان مطلوب و ایدئالِ خود نمی‌بیند و جهان مطلوب خودش را هم موجود نمی‌بیند. به تعبیر دیگر، ما انسان‌ها با جهان موجودِ نامطلوب و جهان مطلوبِ ناموجود سروکار داریم. حال سؤال این است که در این وضع چه باید بکنیم؟ آیا جهان بیرون را تغییر دهیم تا موافق با مطلوب ما بیفتد؟ یا اینکه آمال خود را تغییر دهیم تا با جهان منطبق گردد و آنچه هست مطلوب افتد؟

---

1. scientism

2. scientism

در جواب به این سؤال، انسان سنتی و مدرن به دو راه‌گوناگون رفته‌اند و اُمّ‌التفاوتِ بین انسان سنتی و انسان مدرن نیز در همین مسئله است.

انسان سنتی این راه را در پیش گرفت که خود را و آمال و آرزوهای خود را با جهانِ موجود تطبیق دهد. اما انسان متجدد به دنبال این است که جهانِ موجود را آنگونه که می‌خواهد تغییر دهد. انسان سنتی، جهان درون را عوض می‌کرد و در خود دخل و تصرف می‌کرد تا جهان بیرون را مطلوب بیابد. در بعضی از مکاتب سنتی به این مطلب تصریح شده است که جهان درون را تغییر دهید تا جهان بیرون برایتان مطلوب شود. مثلاً رواقیون با توجه به دیدگاه ارزش‌شناختی، روان‌شناختی، و معرفت‌شناختی خود، همین دیدگاه را داشتند. دیگر انسان‌های سنتی هم، ولو در جایی تصریح نکرده باشند، انصافاً همه این دیدگاه را داشتند. و اساساً مفهوم «قناعت» به معنای عام آن، که مفهومی یونانی-رواقی است، حکایت از همین نگرشِ انسان سنتی دارد، و به این معنا بود که می‌گفتند «با آنچه هست سازگار شو!». به قول حافظ: رضا به داده بده وز جبین گره بگشا. آنها می‌گفتند دگرگون‌کردن جهان در وُسع ما نیست. ما فقط می‌توانیم اراده، عواطف، و امیال خودمان را در قیاس با جهان خارج تغییر دهیم. ما نمی‌توانیم به این کوه شاخ بزنیم؛ چون فقط شاخ خودمان را می‌شکنیم.

○ همهٔ انسان‌های مدرن این‌گونه که می‌گویید نبوده‌اند و نیستند.

● در پاسخ دو نکته را متذکر می‌شوم:

نکته اول: بله، البته انسان‌های سنتی‌ای بوده‌اند که مدرن فکر می‌کرده‌اند و انسان‌های متجددی هم هستند که مثل سنتی‌ها فکر می‌کنند؛ اما به گفتهٔ فلاسفهٔ علم، ما برای ایضاحِ مطلب همیشه باید یک

تیپِ آرمانی[1] درست کنیم.[2] با درست کردنِ این تیپ آرمانی، چشم و گوش ما نسبت به بحث باز می‌شود؛ و الّا ما در عالم خارج مصادیق تامّ نداریم. نه تنها این مورد در خارج مصداق تامّ ندارد، بلکه سایر موارد هم این‌گونه‌اند.

نکته دوم: مدرنیته هنوز به نهایتِ خود نرسیده و به همهٔ لوازمِ خودش ملتزم نشده است. پست‌مدرنیته درواقع می‌خواهد مدرنیته را به نهایت منطقی‌اش برساند.

در جهان مدرن، انسان‌های متجدد درست به‌عکس، در پی تغییر جهانِ خارج و هماهنگ ساختن آن با خواسته‌های انسان هستند؛ و هیچ علمی به جز علوم تجربی قدرت انجام چنین کاری را ندارد. زیرا این علوم قدرت پیش‌بینی واقعیاتِ بالفعل نامشهود و قدرت طرح و برنامه‌ریزی و در نتیجه قدرت تغییر جهان را دارند.[3]

پس از اقبال بشر به علوم تجربی، این علوم به وعده‌های خود عمل کردند و وظیفهٔ مورد انتظار خود را به‌خوبی انجام دادند. یعنی متناسب با علوم تجربی فنون و صناعات رشد کرد، و متناسب با آن سطحِ زندگی[4] تغییر کرد. این‌گونه بود که علم تجربی موفق از آب در آمد و در نتیجه اسوه و پارادایمِ همهٔ حوزه‌های فکریِ بشر شد. این اسوه تلقی کردنِ علم تجربی همان scientism است.

1. ideal type

۲. مثلاً ما در عالم خارج، سطحِ بدون اصطکاک نداریم اما می‌توانیم به آن نزدیک شویم و چیزی نزدیک به آن در خارج پیدا کنیم. با این حال در حلّ مسائل فیزیک اصطکاکِ سطح اجسام را صفر فرض می‌کنیم.

۳. آقای سید حسین نصر ــ از جمله در کتاب علم و تمدن در اسلام ــ معتقد است اینکه علوم تجربی در جهان اسلام مثل جهان مدرن رشد نکرد به این دلیل بود که عالَمِ خارج برای انسان مسلمان ارزش نداشت؛ لذا علوم تجربی رشد نکرد.

4. standard of life

اسوه تلقی کردن علوم تجربی به دو لحاظ است:

۱. به لحاظ روش‌ها: این است که انسان گمان کند که با همان روش‌هایی که ساحت طبیعت را مورد مطالعه قرار می‌دهد می‌تواند همهٔ ساحات دیگر را نیز مورد مطالعه و تحقیق قرار دهد.

۲. به لحاظ گزاره‌های علوم تجربی: به این معناست که آنچه را که علم تجربی در عالَم گزارش می‌کند فقط جنبهٔ اثباتی‌اش را نپذیریم، بلکه جنبهٔ سلبی‌اش را نیز بپذیریم. به تعبیر دیگر، گزاره‌های علم تجربی، هم در جنبهٔ اثباتی حجّت‌اند و هم در جنبهٔ سلبی.

این نتیجه‌گیری مربوط به متفکران است و ربطی به نفسِ علم تجربی ندارد. این دیگر کار خود علم نیست، بلکه کار عالِم‌نُمایان است. این عالِم‌نُمایان به گزاره‌های تجربی جنبهٔ سلبی داده‌اند و از دل علم تجربی جهان‌بینی بیرون آورده‌اند. یعنی اگر علم تجربی گفت «الف ب است»، ما خیال کنیم که این گزاره جنبهٔ سلبی و منفی هم دارد و اثباتِ شیءْ نفیِ ماعَدا می‌کند.

مثلاً عالِم تجربی از اینکه عالَم طبیعت وجود دارد به این نتیجه برسد که جهان دیگری وجود ندارد. در اینجا این قضیهٔ دوم کار علم نیست. این کار عالِم‌نُمایان و علم‌نشناسان است. این نوعی جهان‌بینی است که از ساحت تجربیِ عالَم سایر ساحات را قیاس می‌گیرد.

یا مثلاً یکی دیگر از این قبیل گزاره‌ها این است که علم تجربی می‌گوید هر پدیدهٔ مادی علت مادی دارد. آیا از این نتیجه می‌شود که هیچ پدیدهٔ مادی علت غیرمادی ندارد؟ نه، نتیجه نمی‌شود؛ اما این عالِم‌نُمایان نتیجه گرفته‌اند که هیچ پدیدهٔ مادی علت غیرمادی ندارد. این کار، استخراج جهان‌بینیِ علمی از دل علم است. یعنی از علم کاری

کشیده‌اند که از آن برنمی‌آید. به تعبیر دیگر، این کار غیرعلمی برخورد کردن با علم است.

سنّت‌گرایان در این‌باره می‌گویند اصلاً تعارض علم و دین از آنجا حاصل شد که علم از حدّ خودش فراتر رفت و به حوزه‌هایی وارد شد که ربطی به آن نداشت. امثال مارتین لینگز، نصر، گِی ایتون و... می‌گویند: وقتی علم را به عرصهٔ دیگری می‌کشانند، تعارض پیش می‌آید. اگر عالمان علوم تجربی آنچه را که می‌گویند مرزشناسانه بگویند، علوم تجربی هیچ‌گاه با دین تعارض پیدا نمی‌کنند.

اما ممکن است کسی خطاب به سنّت‌گرایان بگوید دین هم در بعضی جاها پا را از گلیم خودش فراتر گذاشته و در حیطهٔ مربوط به علم نظر داده است؛ در اینجا چه جوابی دارید و چه می‌کنید؟ سنت‌گرایان در اینجا آن گزاره را از معنای حقیقیِ خودش تهی می‌کنند و به یک معنای رمزی، کنایی، استعاری، تشبیهی، تمثیلی، یا... تأویل می‌برند. مثلاً در مورد «**سماوات سبع**» (اسراء: ۴۴ و آیات دیگر) می‌گویند سماء در اینجا یعنی «کُلُّ ما یَسْمو»، یعنی آنچه عُلُوّ دارد. در مورد «**أَرَضین سبع**» (طلاق: ۱۲) هم به همین قیاس.

در باب مباحث علمیِ موجود در قرآن و علم پیامبر نسبت به آنها، سه دیدگاه وجود دارد:

۱. آنچه در قرآن آمده مطابق با علوم زمان پیامبر است و پیامبر هم در این زمینه‌ها جز علوم زمانِ خودش چیزی نمی‌دانسته است.
۲. پیامبر علوم را آنگونه که امروزه هستند می‌دانسته اما حقایق علمی باید به مرور زمان رشد کنند، لذا پیامبر چیزی فراتر از آن زمان نگفته است.
۳. پیامبر علوم امروزی را می‌دانسته است اما به منظور آموزش علوم تجربی نیامده بود.

برخی تحقیقات جدید دربارهٔ قرآن شایان توجه است، از جمله کتاب پژوهش‌های قرآنی[1] اثر وَنزْبرو.[2] در امثال این تحقیقات، قرآنِ متقدم بر پیامبر و قرآنِ متأخر بر پیامبر را مطرح کرده‌اند.

در این بین سنّت‌گرایان قائل‌اند که هریک ازگزاره‌های موجود در دین را که به حیطهٔ علم مربوط است باید به یکی از آن معانی پیشگفته تأویل برد. فقط هم سنت‌گرایان نمی‌گویند؛ در بین خود ما هم قائل دارد. ولی انصافاً شما سرتاسر بحارالانوارِ ۱۱۰ جلدی را ــ با همهٔ احادیث صحیح و سقیمی که دارد ــ مطالعه کنید ببینید چه چیزهایی داریم. بسیاری از اینها اموری است که واقعاً با زمانِ ما relevant نیست. به نظر شما چرا امروزه باز هم نهج‌البلاغه حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب از همه خواستنی‌تر است؟ فکر نمی‌کنم به هیچ دلیل دیگری باشد غیر از اینکه مطالبش بسیار existentialتر است. امّا شما سخنان دیگری را که در تراث حدیثیِ ما موجود است کنار نهج‌البلاغه بگذارید و مقایسه کنید. شما واقعاً می‌بینید آنچه که از حضرت سجّاد در صحیفه و از حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب در غُرَر و دُرَرِ آمِدی و نهج‌البلاغه باقی مانده است، نسبت به بقیّهٔ تراث ما بسیار با وجودِ ما relevantتر است. لذا به همین مقدار هم ــ بدون اینکه حبّ و بغضی درکار باشد ــ هر انسان منصفی جذب آنها می‌شود و به نظر نمی‌رسد دلیل دیگری داشته باشد.

سال گذشته ماه رمضان مسئول صفحهٔ فرهنگ و اندیشهٔ روزنامهٔ ایران درس‌های نهج‌البلاغه سال ۱۳۶۹ بنده را در روزنامه چاپ کردند که من هم واقعاً راضی نبودم. بعد ایشان به من می‌گفت: ما تیراژمان در روزهای عادی ۳۶۰ هزار نسخه است، اما روزهای دوشنبه که این مجموعه

---

1. *Quranic Studies*

۲. برای اطلاع اجمالی از آرای او ر.ک: **بولتن مرجع (٦) مطالعات قرآنی در غرب**، به کوشش مرتضی کریمی‌نیا، انتشارات بین‌المللی الهدی، ص۱۱۳ و بعد (و.).

مقالات را منتشر می‌کنیم تیراژ ما بین ۴۰۰ تا ۴۲۰ هزار نسخه می‌شود. بعد خود ایشان به من می‌گفت: من فرض می‌کنم که آن ۳۶۰ هزار نفری که هر روز روزنامهٔ ایران را می‌خرند، روزهای دوشنبه اصلاً مقالات نهج‌البلاغه شما را نخوانند و نگاهش نکنند؛ امّا اینکه روزهای دوشنبه ۴۰ تا ۶۰ هزار نفر به مشتریان روزنامه اضافه می‌شود، به این معناست که ۴۰ تا ۶۰ هزار آن‌قدر رغبت به این مطلب دارند که متعهّدند روزهای دوشنبه روزنامه را بخرند. این به چه دلیل است؟ به خاطر این است که سخن علی‌بن‌ابی‌طالب سخنی است که واقعاً relevance دارد. حال اگر همین اهتمامی را که بنده آن سال نسبت به نهج‌البلاغه داشتم راجع به کتاب دیگری می‌داشتم، دیگر این‌گونه نمی‌شد؛ یعنی این اقبال به آن نمی‌بود. این relevance واقعاً امر بسیار مهمّی است که در نهج‌البلاغه هست، لذا شما هنوز که هنوز است برای خواندن این کتاب انگیزه دارید.

برخی از ماها اگر بشنویم کتاب جدیدی از افلاطون منتشر شده است زودتر می‌رویم بخریم یا بگویند یک مجموعهٔ روایی از قرن سیزدهم؟ چرا؟ به نظر شما علتش چیست؟ علتش این است که آن مطالب را با وجود خودمان relevantتر می‌یابیم. وگرنه کسی که عاشق چشم و ابروی کسی نیستند. اتفاقاً سقراط اصلاً چشم و ابروی قشنگی هم نداشت که کسی عاشقش شود! چنین چیزی واقعاً بین ماها وجود دارد.

به‌هرحال می‌خواستم این نکته را عرض کنم که این یک بام و دو هوایی است که ما وقتی می‌بینیم علم جدید چیزهایی می‌گوید که ما نمی‌توانیم آنها را با متون مقدّس‌مان سازگار کنیم، بگوییم: «متون مقدّس باید به معانی دیگری تأویل شوند و معانی دیگری از آنها مراد شود؛ و اصلاً از اوّل هم معانی دیگری مراد بوده است!» و عجیب است که ما تا به حال هیچ‌وقت نمی‌گفته‌ایم که این معانیِ دیگر مراد بوده‌اند؛ فقط وقتی که با علوم زمانه ناسازگاری دارند به آنها قائل می‌شویم!

○ وقتی نصر حامد ابوزید مفهومُ النَّص را نوشت، علی حَرْب نقدی بر آن نوشت و گفت این نگاه تو که می‌گویی وحی بازتاب فرهنگ زمانه است و مطالب دیگری که مطرح کرده‌ای، دقیقاً یک نگاه پوزیتیویستی به قرآن است. فکر نمی‌کنید خود نگاه شما به این قضیّه نوعی علم‌گرایی باشد؟ یعنی با همان دیدگاه‌ها و چارچوب‌های علمی فراتر از حدود علمی بحث می‌کنید و حیطه‌های معنوی را با ابزارهای علمی می‌سنجید. خصوصاً با توجه به اینکه انسان ایدئولوژیک است. کارل بارت مقاله‌ای دارد که در آن می‌گوید اصلاً نگاه علمی یک نگاه ایدئولوژیک است؛ نگاه غیرعلمی هم یک نگاه ایدئولوژیکِ دیگر است؛ یعنی ما مطلقاً نگاه فارغ‌دلانه در هستی نداریم.

● به نظر من صدق را نباید با معقولیّت خَلط کرد. این دو مفهوم واقعاً نسبت عموم و خصوصِ مِن وَجه دارند. یعنی بسیاری از سخنان صادق‌اند ولی معقول نیستند؛ بسیاری از سخنان معقول‌اند ولی صادق نیستند؛ بسیاری از سخنان، هم صادق‌اند و هم معقول؛ و بسیاری از سخنان نه صادق‌اند و نه معقول. چرا؟ چون صدقِ یک سخن به این است که این سخن با مَحکیِّ خودش، یعنی با عالم واقع، مطابقت داشته باشد. امّا ممکن است سخنی با مَحکیِّ خودش مطابقت داشته باشد، یعنی صادق باشد، ولی شما حقِّ قائل‌شدن به آن سخن و عقیده را نداشته باشید. مثلاً می‌پرسند ساعت چند است؟ من که ساعت دارم و آن دیگری که ساعت دارد، نگاه به ساعت می‌کنیم و می‌گوییم ۴:۲۳ است. فرض هم می‌کنیم که واقعاً ساعت ۴:۲۳ باشد. امّا شما که ساعت ندارید اگر معتقد شدید که الآن ساعت ۴:۲۳ است، باورِ معقولی ندارید. چرا؟ چون شما به لحاظ معرفت‌شناختی حق ندارید به سخنی قائل شوید که هیچ دلیلی بر آن ندارید. بله؛ یک‌وقت هست که به ساعتِ من نگاه می‌کنید و قائل می‌شوید، باز این اشکال ندارد. یک‌وقت هم هست که به ساعت من هم نگاه نمی‌کنید ولی قرائن و اَماراتی حاکی از این است که من صادق‌القول

هستم؛ در اینجا هم اشکال ندارد. امّا فرض کنید که هیچ‌یک از این حالات نباشد و شما بگویید ساعت ۴:۲۳ است. این سخن، سخنِ صادقی است ولی معقول نیست. بحث صدق یعنی مطابقت داشتن با واقع، اما بحث معقولیت یعنی از حیث معرفت‌شناختی حقِّ داشتن اعتقادی را داشتن. اگر انسان به لحاظ معرفت‌شناختی حق داشته باشد به اعتقادی معتقد باشد، این اعتقاد اعتقادِ معقولی است.

اینکه خود علوم تجربی هم ایدئولوژیک‌اند، اتفاقاً یکی از مسلّمات فکریِ خود بنده است. بنده بارها گفته‌ام که اگر ایده[1] به معنای فکری باشد که تا بن و بنیادش مستَدَل باشد، و از آن طرف ایدئولوژی به معنای فکری باشد که بالاخره در جایی از آن ما باید سخنی را بی‌دلیل قبول کنیم، در این صورت مکتب‌های فلسفی، مکتب‌های دینی، و علوم تجربی همگی ایدئولوژیک‌اند. چرا؟ چون همهٔ آنها مبتنی بر یک سلسله پیش‌فرض‌ها هستند که دیگر عندالمُداقّه نمی‌شود برای همهٔ آنها دلیل آورد. این درست است و من هم قبول دارم؛ امّا یک بحثِ **معقولیّت** وجود دارد. معقولیّت یعنی چه؟ یعنی ما در این آستانه‌ای که اکنون هستیم، سخنان، اقوال، عقائد، و گزاره‌هایی وجود که قائل‌بودنِ ما به آنها موجّه است. نمی‌گوییم این گزاره‌ها صادق‌اند بلکه می‌گوییم قائل‌بودنِ ما به این گزاره‌ها موجّه است. چه‌بسا اتفاقاً خود این گزاره‌ها ــ که قائل‌بودن ما به آنها موجّه است و از این حیث گزاره‌های معقولی به حساب می‌آیند ــ صدق هم نداشته باشند.

○ مثلاً در همان مثال، ساعتِ من عقب باشد ولی من از روی آن نگاه کنم و بگویم ساعت ۳:۳۰ است. در این موردْ عقیدهٔ من موجّه است اما صادق نیست.

---

1. idea

● بله. از آن طرف هم ممکن است گزاره‌هایی صادق باشند ولی ما دیگر در آستانهٔ فکری‌ای نباشیم که بتوانیم برای قائل‌بودنِ به این گزاره‌ها توجیهِ معرفت‌شناختی داشته باشیم. تمام بحثِ من در معقولیّت است، نه در صدق؛ وگرنه به نظر من هر که با کانت آشنایی داشته باشد، دیگر چندان دم از صدق نخواهد زد؛ بااین‌حال بحثِ معقولیّت سر جای خودش باقی است. بالاخره شما امروزه با این وضع، دیگر نمی‌توانید آسمان را سقف ببینید. یعنی معقول نیست انسان معتقد باشد که آسمان سقفی است که چراغ‌هایی به آن نصب شده‌اند و این سقف ستون ندارد. این نوع نگاه دیگر **معقول** نیست. ما بحثمان در معقولیّت است.

به این لحاظ، در عین اینکه می‌پذیرم علوم تجربی هم به لحاظ مبانی‌شان ایدئولوژیک‌اند ــ و البته دین هم به همین صورت است و ایدئولوژیک است ــ ولی به نظرم می‌رسد که اعتقاد داشتنِ ما به بعضی از سخنان دیگر معقول نیست. کمااینکه الآن خود شما از خیلی از عقائدی که در ظاهرِ کتاب مقدّس دین و مذهب‌تان بوده است، دست برداشته‌اید. چون به نظرتان می‌رسد که معتقدبودنِ به این مطالب دیگر معقول نیست. پس بحث صدق در کار نیست و صدق داستان دیگری است؛ ولی به نظر من معقولیّت سر جای خودش باقی است. ما الآن دیگر نمی‌توانیم به بعضی از عقائد معتقد باشیم. یعنی، چه به معرفت‌شناسیِ ژنتیک، یعنی معرفت‌شناسیِ تکوینی، قائل باشیم، چه به معرفت‌شناسیِ اصلاح‌شده،[1] و چه به معرفت‌شناسیِ توصیه‌ای،[2] به‌هرحال شاکلهٔ ما دیگر در وضعی نیست که بتوانیم به بعضی چیزها اعتقاد داشته باشیم.

بله، هنوز مواردی به نظر من ابهام دارد و در آن موارد چه‌بسا هنوز هم کسی بتواند به سود دین موضع بگیرد. مثلاً ــ البته مثال می‌زنم، شاید

---

1. reformed
2. prescriptive

شما در مثال من هم مناقشه کنید ــ ممکن است هنوز هم بتوان دیوانگی را به معنای جن‌زدگی‌ای گرفت که در متونِ ما هم آمده است. یعنی بگوییم کسی که دیوانه می‌شود، جنّ در او حلول کرده است. چرا می‌توانیم چنین چیزی بگوییم؟ چون در این مورد هنوز کسی سخن قاطعی بر ضدّ این عقیده نگفته است. امّا مواردی هست که ما واقعاً دیگر نمی‌توانیم به آنها التزام بورزیم. و به همین دلیل که «نمی‌توانیم التزام بورزیم»، می‌بینید که به تدریج ــ چه تصریح بکنیم و چه نکنیم ــ واقعاً داریم عقب‌نشینی می‌کنیم. بسیاری از اوقات صراحتاً چیزی نمی‌گوییم ولی درواقع داریم از موضع‌مان عقب‌نشینی می‌کنیم.

دو راه دفاع از دین

به نظر من جمع بین عقلانیت و دینداری دو راه دارد که یا باید اولی را در پیش گرفت یا دومی را.

۱. یکی اینکه امروزه انسان برای اینکه عقلانیّتِ خودش را محفوظ نگه دارد باید به معنویّت گرایش پیدا کند، یعنی به لُبِّ پیام همهٔ ادیان که دیگر صبغهٔ دین خاصّی ندارد؛ این معنویت به نظر من با عقلانیّت سازگار است.

۲. راه دوم این است که اگر انسان در سنّت دینیِ خاصّی باقی می‌مانَد، رَجُلِ معنوی آن دین شود و بعد بدون انواع جانبداری ــ تا جایی که در وسع انسان است ــ جهان را از نو در صحنهٔ ذهن و ضمیر خودش تفسیر کند و از نو راه حل مسائل و رفع مشکلات را بدهد تا دیگران هم به او در این جهت اقتفا کنند، مثل مِرتون[1] در مسیحیّت. مِرتون، که همین چند سال پیش در آمریکا وفات کرد، این‌گونه بود. ایشان ابتدا یک کشیش مدرنیست

1. Thomas Merton

و تـجدّدگرای مسـیحی بـود. ولی بـعداً ــ طبق آنچه کـه خـودش در زندگی‌نامه‌اش می‌گوید ــ در اثر خواندن یکی از جزوه[1]های باقی‌مانده از یکی از آبای صَحاری[2] تحوّل معنوی‌ای در او پدید آمد و چنین به نظرش رسید که هنوز هم آن‌قدر ذخیرهٔ معنوی در مسیحیّت هست کـه انسان مجبور نباشد به اندیشه‌های مدرن روی بیاورد. لذا در سلکِ اهل ریاضت رفت و زنـدگی رُهـبانی پیشه کـرد و بسیار حـالاتِ جـالبی پیدا کـرد. کتاب‌هایی هم نوشت. ایشان نزدیک به ۴۳ جلد کتاب دارد که بسیار هم عالی است. ولی می‌دانید در این ۴۳ جلد کتاب ایشان بـرای کسانی کـه تحت تأثیر تعلیمات او هستند چه کرده است؟ ایشان درواقـع مـی‌گوید: «شما کتاب مقدّس را بگذارید کنار؛ آنچه که در کتاب مقدس هست، از لحاظ روحی و معنوی در من ریزش کرده است و من دارم با آن دید جـهان را نگاه می‌کنم. منتها کتاب مقدس با آن دید به جهانِ آن روز نگاه مـی‌کرد و آن‌گونه واکنش نشان داد، من هم با همان دید دارم به جهانِ امروز نگـاه می‌کنم و این‌گونه واکنش نشان می‌دهم. بنابراین برای حل مسائل و رفع مشکلاتِ امروزتان به نوشته‌های من رجوع کنید نه به کتاب مقدّس». مثل چیزی که ما در مورد حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب می‌گوییم که ایشان قـرآنِ مجسّم و قرآنِ ناطق‌اند، مِرتون هـم در مسیحیّت چـنین حـالتی را قـائل است. یعنی خودش را کتاب مقدّسِ ناطق می‌داند. یعنی گویا آینه‌ای که از حیث زلال بودن و بی‌موج و بی‌زنگار بودن مثل سابق باقی مانده است، زمانی در مقابل این دیوار بود، و این عکس را در خودش بروز مـی‌داد؛ حال آینه را برگردانده‌ایم در مقابل این یکی دیوار، و عکس دیگری نشان

1. pamphlet

۲. به برخی از آبای کلیسا که در سه قرن نخست میلادی در صحرای خشک مصر زنـدگی راهبانه و رهبانیّت داشتند، آبای صحاری گفته می‌شود. بعضی می‌گویند این آیهٔ قرآن کـه می‌گوید «رَهبانِیّةً ٱبْتَدَعوها» [حدید: ۲۷] اشاره به همین عدّه دارد.

می‌دهد. عکس‌ها متفاوت‌اند ولی آینه همان آینهٔ قبلی است؛ هیچ مشکلی در آن پدید نیامده است. چنین حالتی در تامِسْ مِرتون آمریکایی پدید آمد. ایشان کاتولیک بود، امّا نظیر این حالات در رابرت فاکس آمریکایی هم که تحت تأثیر پروتستانیزم بود پدید آمد.

اگر امروزه چنین چیزی پیدا شود، به نظر من که بسیار معقول است. البتّه خود این سخن من، باب را برای یک سلسله سوء استفاده‌ها، شیّادی‌ها، دکّان باز کردن‌ها، و نظایر آن باز می‌کند؛ ولی می‌خواهم بگویم اگر چنین چیزی فی‌نفس‌الامر پیدا شود، می‌توان گفت واکنشِ دین یا واکنش عالمِ معنا به جهان امروز این است که مثلاً این‌گونه باید رفتار کرد، آن‌گونه نبایدَ رفتار کرد و قِس علی‌هذا.

امّا اگر واقعاً بیایید با دیدِ انجیل مسائلی را که جهان مسیحیّت و غربِ امروز با آن مواجه است، نگاه کنید، انجیل چه‌چیزی می‌تواند بگوید؟! در مقابلِ این مُعضلات و پیچیدگی‌هایی که در دنیای امروز وجود دارد، چه حرفی می‌تواند داشته باشد؟ با ۴ تا قصه و اینکه حضرت مسیح یک‌روز رفت فلان‌جا و عشاءِ ربّانی آن‌طور است و...، چه می‌تواند بگوید؟

به‌هرحال به نظر من یکی از این دو راه وجود دارد: یا عمق پیدا کردن در یک سنت دینی، و یا فراتر رفتن از همهٔ سنت‌های دینی و دریافت‌کردن وجه اشتراک همهٔ سنت‌های دینی، که بنده از دومی به معنویت تعبیر می‌کنم. ولی اگر بر همان متون جمود ورزیده شود، آنگاه با همان وضعی روبه‌رو خواهیم بود که اکنون وجود دارد و نتایجش را می‌بینیم.

○ راجع به بحث روزآمدبودن سؤالی داشتم. طبق آنچه که من درک کردم ماحصل بحث روزآمدی این است که یک‌سری ارزش‌ها در جامعهٔ امروز جاافتاده است و ما برای اینکه از دین خارج نشویم، باید به نحوی نصوص دینی را تأویل کنیم. به‌عنوان مثال ما با تساویِ حقوق زن و مرد، به‌عنوان

ارزشی که در اکثر جوامع جاافتاده است، مواجه‌ایم. در عین حال ممکن است بعضی از متون دینی با این ارزش، که در جامعهٔ ما جاافتاده، تعارضاتی داشته باشند. در این صورت چند راه داریم؛ یا اینکه باید این مطالب را حذف کنیم، یا بیان نکنیم ــ که این دو راه درست نیست ــ و یا اینکه به نحوی آنها را تأویل کنیم که با این ارزش‌ها هم‌خوان باشند. سؤال من این است که ملاک این کار چیست؟ یعنی آیا این کار حدّ یَقِف و ملاکی دارد؟ بالاخره کجا توقّف می‌کند؟ مطابق با چه ملاک‌هایی این کارها باید صورت بگیرد؟

سؤال دیگر اینکه، بر فرض اگر در زمان ما پیامبری بیاید و بخواهد با یک‌سری از این ارزش‌ها که در جامعهٔ امروز جاافتاده است مقابله کند، آیا این کار دلیل بر کذب این پیامبر می‌شود؟ یا اینکه به عکس، ما باید از آن پیامبر و گفته‌هایش ــ نسبت به نفی آن ارزش‌ها ــ تبعیّت کنیم؟

● البته شما سه مطلب گفتید. مطلب اوّل این است که آن روزآمدی ــ به تعبیر شما ــ یا ذی‌ربط‌بودن[1] به تعبیر بنده غیر از این چیزی است که شما اکنون گفتید. البته مطلبی که اکنون گفتید خودش مطلب مستقلّی است که به آن خواهیم پرداخت، ولی منظور من از آنچه که مطرح کردم چیزی نبود که شما گفتید. ذی‌ربط‌بودن یا به تعبیر شما روزآمدی، بدین معناست که اگر برای بشر امروز مسائل نظری یا مشکلات عملی‌ای وجود دارد که برای بشر هزار سال پیش وجود نداشته، ذی‌ربط دین به این است که بتواند به این مسائل نظری یا به آن مشکلات عملی هم بپردازد و مسائل را حل و مشکلات را رفع کند. به این می‌گوییم ذی‌ربط. بنابراین ذی‌ربط یعنی قدرت دین در حلّ مسائل نظری و رفع مشکلات عملی هر عصر. اگر دین نتواند مسائل نظری یا مشکلات عملی‌ای را که برای انسان امروز پیش می‌آیند حل و رفع کند، آن‌وقت می‌گوییم دین دیگر ذی‌ربط نیست؛ یعنی گویا با وضع ما درگیر نمی‌شود.

1. relevance

امّا مطلبی که شما گفتید مطلب دومی است و غیر از ذی‌ربط بودن است، گرچه خودش فی‌حدّ نفسه قابل توجه است. مطلب شما این است که آیا لزوماً هر دین و مذهبی، هر پیامبرِ قدیم یا فرضاً جدیدی حتماً باید عین آن چیزی را که در جامعهٔ ما، و در جامعهٔ جهانیِ امروز جا افتاده است بگویند تا حق باشند؟ بنده عرض می‌کنم: نه، ما هیچ دلیلی نداریم بر اینکه اگر پیامبری، یا دین و مذهبی بخواهد حق باشد، لزوماً باید با آنچه که افکار عمومیِ امروز می‌پذیرند و فهم و قبول می‌کنند حتماً موافقت نشان بدهد، تا آنگاه خودِ «موافقت» ملاک و معیار برای حقانیّتِ آن دین و مذهب یا پیامبر بشود. نه، موافقتِ آنها با ارزش‌های رایج دلیل بر حقانیت‌شان نیست.

امّا دو نکته وجود دارد:

۱. اوّلاً اگر دین و مذهبی یا پیامبری خواست با آنچه که ــ به گفتهٔ شما ــ در جامعه جا افتاده است، مخالفتی بکند، و از ما هم خواست که سخن او را بپذیریم، باید بر نادرستیِ آن امر جاافتاده و بر درستیِ موضع خودش برهانی اقامه کند. البته مرادم از برهان دلیل قانع‌کننده است. بنابراین صرف اینکه مثلاً در جامعهٔ ما می‌گویند مرد و زن با هم فرقی نمی‌کنند اما دین و مذهب یا پیامبری بگوید مرد و زن با هم فرق می‌کنند و باید حقوقِ نامتساوی داشته باشند، و در نتیجه ارزش‌های مختلفی را در باب هر یک از آنها اعمال کند، نشان نمی‌دهد که آن دین و مذهب ناحق است و سخن آن پیامبر نادرست است. امّا در عین حال در جواب اینکه «آیا آن پیامبر و آن دین و مذهب باید بتواند در عقیدهٔ خودش نسبت به آن عقیدهٔ جاافتاده رُجحانی را اثبات کند یا نه؟» می‌گویم: البته که باید بتواند اثبات کند. اگر آن پیامبر بگوید «جامعهٔ شما می‌گوید ″الف ب است″ و بنده می‌گویم ″الف ب نیست″ و بر رُجحانِ ″الف ب نیست″ نسبت به ″الف ب است″ هم هیچ دلیلی ندارم»، در این صورت ما با چه منطقی سخنش را قبول

کنیم؟ بنابراین می‌خواهم بگویم اولاً صرف مخالفت با عُرف و ارزش‌های جاافتاده، دلیل بر عدم حقانیّتِ آن دین و مذهب یا پیامبر نیست؛ ولی آن دین و مذهب یا پیامبر هم باید بر حقّانیّت خودش، یا لااقل بر رجحان عقیدهٔ خودش نسبت به عقیدهٔ رائج و جاافتاده، دلیل و برهانی اقامه کند.

۲. ثانیاً اگر نتوانست دلیلی اقامه کند، گرچه باز هم ممکن است حقانیّتِ فی‌نفس الامرِ آن پیامبر سر جای خودش باقی باشد، امّا دیگر نباید فهم و قبول عامّه را از آنها انتظار داشته باشد. یعنی حتّی اگر آن پیامبر نتواند دلیل و برهانی هم اقامه کند، باز ممکن است فی‌حاقّ‌الواقع و فی‌نفس‌الامر حق با او باشد؛ امّا او نباید از ما به عنوان مخاطبانِ خودش انتظار داشته باشد که سخن او را لزوماً فهم و قبول کنیم. به تعبیر دیگر، در این نکتهٔ دوم می‌خواستم بگویم توجه کنیم که باید بین مقام ثبوت و مقام اثبات فرق بگذاریم و این دو، دو چیزند. ممکن است فی‌مقامِ‌الثّبوت حق با شما باشد، امّا اگر می‌خواهید من در مقام اثباتْ سخن شما را فهم و قبول کنم، دیگر انتظار نابجایی دارید؛ چون، اگرچه فی‌نفس‌الامر هنوز ممکن است حق با شما باشد، ولی برای اینکه من معتقد شوم به اینکه حق با شماست باید دلیل بیاورید، و تا زمانی که دلیل نداشته باشید نمی‌توانید از من چیزی بخواهید.

○ کسانی راجع به نُبُوّاتِ سابقه این‌گونه فکر می‌کنند که وقتی پیامبران در آن اعصار می‌آمدند، مردم **اکثراً** از پیامبران تبعیّت می‌کردند، یا مثلاً اگر در زمان ما پیامبری بیاید، مردم قاعدتاً از او پیروی می‌کنند. اما تاریخ شاهد بر چنین مُدّعایی نیست و عکس این را نشان می‌دهد، یعنی غالباً وقتی پیامبر جدیدی می‌آمده و با ارزش‌هایی که در آن جامعه جاافتاده بود مقابله می‌کرده است، چون مردم دلبستگیِ خاصّی به آن ارزش‌ها داشتند، غالباً از آن پیامبر و پیام او تبعیّت نمی‌کردند. در حال حاضر هم اگر پیامبری بیاید و در مقابل همین ارزش‌هایی که جاافتاده ــ و گاه حتّی با برهان هم ازبین‌رفتنی نیست ــ

بایستد، ممکن است اکثر مردم قبول نکنند. مثلاً شرکی که در زمان پیامبر اکرم بود؛ ایشان می‌خواست با شرک مقابله کند و هر قدر هم برهان می‌آورد آنها تابع شرک خودشان بودند و به آن شرک دلبستگی داشتند.

● اگر می‌خواهید بگویید که تاریخ نشان می‌دهد که پیامبران توفیق نداشته‌اند، به نظر من این عدم توفیقِ پیامبران را باید در سه مرحله بحث کرد:

۱. در مرحلهٔ اول، توفیق‌نداشتن به این معناست که در بدو و اوانِ ظهور آنها معمولاً افکار عمومی با آنها مخالف بود و تا حدّ فراوانی هم به این مخالفت ادامه می‌داد؛ حال چه ده سال و چه به تعبیر بعضی در مورد حضرت نوح ۹۵۰ سال. اگر منظور شما از عدم توفیق پیامبران این است، بنده عرض می‌کنم به این معنا حق با شماست. واقعاً پیامبران در ابتدای مواجهه‌شان، با مخالفت جدّی افکار عمومی مواجه می‌شدند.

۲. امّا مرحلهٔ دوم این است که در عین حال، همان پیامبری که مورد مخالفت جمهورِ هم‌عصران خودش واقع شد، در حال حاضر یک میلیارد و نیم پیرو دارد! این معنایش این است که پس پیامبر به این معنای دوم ناموفّق نبوده است. چون درست است که آن زمان آن اندازه مخالفت وجود داشت ولی در حال حاضر یک میلیارد و پانصد میلیون نفر می‌گویند «أشهد أن لااله‌الاالله و أشهد أنّ محمداً رسول‌الله». به این معنای دوم نمی‌توان گفت پیامبران شکست خوردند. به این معنا، چه شکستی است وقتی که یک و نیم میلیارد نفر، یعنی یک چهارم مردم دنیا، شهادتین می‌گویند. پس در این مرحلهٔ دوم شکستی در کار نبود.

۳. امّا این توفیق و شکست را در مرحلهٔ سومی نیز می‌توان طرح کرد و آن اینکه اکنون این یک میلیارد و نیم انسان که شهادتین

می‌گویند، کدام‌یک واقعاً همان‌گونه زندگی می‌کند که پیامبر فی‌الواقع می‌خواست؟ از این جهت، باز به نظر می‌رسد که پیامبران شکست خورده‌اند. چون درست است که اکنون یک میلیارد و نیم از انسان‌ها شهادتین می‌گویند ولی واقعاً اگر پیامبر الآن زنده بودند و هر یک از ما شیوهٔ زیست و اندیشهٔ خودش را بر ایشان عرضه می‌کرد، به چند نفر از ما می‌گفتند «تو همانی هستی که دلم می‌خواهد؟» پس اگر از این حیث سوم در نظر بگیریم، باز به نظر می‌رسد که پیامبران شکست خورده‌اند و الآن اگر پیامبران سر برbیاورند، همه می‌گویند «اصلاً ما چه می‌گفتیم و چه شد!» بنابراین به نظر من راجع به توفیق و شکستِ انبیا، این سه مرحله را باید از یکدیگر تفکیک کرد.

حال اگر کاری به این سه نکته نداشته باشیم و فرض کنیم که ما به‌طور کلّی و بدون این تفکیک سه‌گانه سخن شما را قبول می‌کردیم و می‌گفتیم «پیامبران شکست خورده‌اند»، ممکن است کسی بگوید این توجیه نمی‌کند که پس پیامبر جدیدی نباید بیاید. چرا؟ چون پیامبران از اوّل شکست می‌خورده‌اند؟! اگر چنین دلیلی بیاورید خواهند گفت شما چرا با اینکه این پیامبران از **اوّل** شکست می‌خورده‌اند، تا صد و بیست و چهار هزار تا را ــ به گفتهٔ خودتان ــ مدام آوردید؟! حال چه شد که ناگهان بر سر صد و بیست و چهار هزار و یکمی به این نتیجه رسیدید که «چون پیامبران شکست می‌خورند، خوب است که ما دیگر از ارسال رُسُل منصرف شویم». نه، اگر بنا بر انصراف بود، خیلی زودتر از اینها باید این سلسله متوقّف می‌شد. در زمان همان شِیْث و فرزندان سام باید ارسال پیامبران متوقّف می‌شد. اگر شکستِ پیامبران علت ختم نُبُوّات بود، باید همان روزهای اوّل یکی دو پیامبر که فرستاده می‌شد، کار متوقّف می‌شد. بگذریم از اینکه اصلاً گفته می‌شود خود ما از روز اوّل، قبل از ارسال

رُسُل، هم می‌دانستیم که این انسان یُفْسِدُ فیها و یَسْفِکُ الدِّماء؛ این انسان‌ها سَفْکِ دِماء می‌کنند، اِفسادِ فی‌الارض می‌کنند و امثال ذلک. لذا به نظر می‌رسد حتّی اگر شکست را هم قبول کنیم باز انصافاً مجوّز و مصحّحِ عدم ارسال رُسُل جدید و عدم اِنزال کتب جدید نیست.

البته توجّه دارید که همهٔ این سخنان، برای وقتی است که در مقام **استدلال** هستیم، یعنی اگر بنا بر این است که از عقل‌مان استفاده کنیم. لذا من همیشه می‌گویم «اگر بنا بر این است که از این عقلی که خدا به ما داده است استفاده کنیم، در این صورت نتیجه‌اش این حرف‌هاست». وگرنه چه‌بسا کسی بگوید که ورای همهٔ این استدلال‌ها، قیل و قال‌ها، و جرّ و بحث‌ها، حقایقی هست که بر شما نامکشوف است؛ یا بگوید بر همهٔ شما مکشوف نیست و فقط برای اوحدیّ‌ای از شما مکشوف می‌افتد. بنده هم منکر آنها نیستم؛ امّا بالاخره اگر بنا بر این است که ما برای **استدلال** هم شأن و وزن و اعتباری قائل باشیم، آنوقت استدلال ما را به اینجاها می‌کشاند. درواقع در مقام استدلال این حرف‌ها را می‌زنیم نه در هیچ مقام دیگری. حضرت عیسی ـ سلام‌الله‌علیه ـ می‌گفت خانهٔ پدر من عمارت‌های[1] فراوان دارد. یکی از تفاسیری که از این جمله کرده‌اند این است که کسانی از راه **قلب** به خدا می‌رسند، کسانی از راه **عقل** به خدا می‌رسند، کسانی از راه نوعی **مراقبه** به خدا می‌رسند، کسانی از راه **خدمت** به خدا می‌رسند، و بالاخره با راه‌های مختلف می‌توان به خدا رسید. بنده نمی‌گویم همه چیز منحصر در همین عقل گنجشکی‌ای است که من و شما داریم، ولی بالاخره اگر بنا بر این است که از این عقل گنجشکی استفاده کنیم، آن عقل ما را به اینجاها کشانده است؛ و اگر بخواهد ردّی هم صورت بگیرد باز آن هم باید با استفاده از همین عقل گنجشکی صورت بگیرد.

---

1. mansion

به‌طور کلّی یک نکته می‌خواستم عرض کنم و آن اینکه اگر در این زمان پیامبری ظهور کند، آیا قدرت تغییر این ارزش‌ها را دارد یا نه؟ یعنی آیا واقعاً اگر پیامبری ظهور می‌کرد، می‌توانست انسان مدرن را عوض کند یا نمی‌توانست؟ من اعتقادم بر این است ــ و قبلاً هم اشاره کردم ــ که یک سلسله امور، امور اجتناب‌ناپذیرِ انسان مدرن است، و از جمله در میان این امور اجتناب‌ناپذیر، **استدلال** است. آن پیامبر جدید هرچه را که می‌توانست به مقتضای استدلال از دست ما بگیرد، در آن جهت می‌توانست ما را عوض کند، یعنی در جهت استدلال. به تعبیر دیگر، همهٔ مؤلفه‌هایی که انسان مدرن را می‌سازند، اجتناب‌ناپذیر نیستند، بلکه بعضی از آنها اجتناب‌پذیرند. یعنی انسان مدرن را می‌توان از آن مؤلّفه‌های اجتناب‌پذیر مُنسلِخ و منتزَع کرد، یعنی آن مؤلفه‌ها را از او جدا کرد. امّا به نظر می‌رسد بعضی از مؤلّفه‌های مدرنیته اجتناب‌ناپذیرند، و اگر پیامبری هم ظهور کند و مخاطبانِ او انسان مدرن باشند باید حتماً بعضی از امور را که اجتناب‌ناپذیرند، در تخاطب با ما انسان‌های مدرن رعایت کند. یکی از این امور که باید در تخاطب با ما انسان‌های مدرن حتماً رعایت شود، استدلالی‌بودن است. یعنی آن پیامبر باید با استدلال با ما سخن بگوید. بنده بارها گفته‌ام حتّی اگر کسی بخواهد بی‌اعتباریِ استدلال و تعقّل را هم به انسان مدرن اثبات کند، باز باید این بی‌اعتباری را با استدلال اثبات کند.

○ البته در صورتی که آن پیامبر خواهانِ ایمان و تعبّدِ ما نباشد.

● نه، البته ایمان و تعبّد دو چیزند ولی بااین‌حال هر دو را در نظر می‌گیرم و می‌گویم حتّی اگر بخواهد از ما مطالبهٔ ایمان یا مطالبهٔ تعبّد به امر خاصی/گزارهٔ خاصی/باور خاصّی کند، باز باید برای اعتبار نفس ایمان یا برای اعتبار نفس تعبّد، استدلالی داشته باشد. بعد که آن استدلال را اقامه

کرد، می‌گوید: «خُب، حالا که نفسِ تعبّد، یا نفسِ ایمان معتبر شد، شما به این امر خاص یا این باور یا گزارهٔ خاص ایمان بیاورید؛ یا به این امر یا این باور یا گزاره تعبّد بورزید». سخن بنده این است که نفسِ اعتبار داشتنِ ایمان هم استدلال می‌خواهد. و از این لحاظ بنده بارها گفته‌ام که عقل در انسان دو خاصیت دارد؛ اولاً اینکه عزل خودش را هم خودش باید امضا کند. اگر روزی این نیرو بخواهد معزول شود، حکم عزل خودش را هم، باید خودش امضا کند. پس اگر روزی با استدلال بتوان نشان داد که «استدلال» حجّیّت ندارد، دیگر عقل اعتبار نخواهد داشت. ثانیاً اینکه، باز هم خود عقل است که باید رقبای خودش را قبول کند. یعنی اگر عقل بخواهد رقبایی برای خودش درست کند ــ مثلاً به عنوان ایمان یا تعبّد، یا چیزهایی مثل تِلِه‌پاتی، نهان‌بینی،[1] پیش‌آگاهی[2] و غیره ــ یا به تعبیری ما بخواهیم این امور را به‌عنوان رقبای عقل قبول کنیم، باز خود عقل است که باید حکم قبول و انتصاب این رقبا را امضا کند. یعنی خود عقل باید بگوید که: «من می‌توانم به شما نشان دهم که اگرچه نهان‌بینی احکامی خلاف احکام منِ عقل صادر می‌کند ولی خودِ نهان‌بینی حجّیّت و اعتبار معرفتی دارد؛ یا پیش‌آگاهی خودش اعتبار معرفتی دارد». پس عقل، هم اَحیاناً عزل خودش را و هم نصب رقبای خودش را باید خودش اثبات کند. چرا؟ چون این دیگر جزء مؤلّفه‌های اجتناب‌ناپذیرِ انسان مدرن شده است که می‌گوید: «اگر می‌خواهید سخنی را از شما قبول کنم باید بر سخن خودتان استدلال بیاورید. اگر استدلال آوردید و من هرچه خواستم در مقدماتِ این استدلال مناقشه کنم دیدم قدرت مناقشه و تشکیک ندارم، آن‌وقت دیگر چاره‌ای جز این ندارم که آن را بپذیرم؛ لذا حرفتان را می‌پذیرم». پیامبرانِ امروزی ــ اگر به فرض پیامبران امروزی‌ای پدید

---

1. clairvoyance
2. precognition

می‌آمدند ــ چاره‌ای جز این نداشتند که سخنان خودشان را استدلالی کنند. چون انسان مدرن خواهد گفت صرف اینکه بگویید به من وحی شده و صِرف اینکه «**انّما اوحِیَ الَیَّ أَنْ...**» برای پیامبرِ امروزی‌ای که با انسان‌های امروزی یعنی انسان‌های مدرن سروکار دارد، کفایت نمی‌کند. به این دلیل که لااقل دو چیز باید برای مخاطب امروزی اثبات شود؛ هم حجیّت معرفت‌شناختیِ خود این وحی، و هم صدق اخلاقیِ «مدّعیان مورد وحی واقع شده». البتّه خود اثبات هم ــ همان‌طور که در طیّ این درس‌ها عرض خواهم کرد ــ امر ذومراتبی است. ولی بالاخره تا این اثبات صورت نگیرد ــ ولو حدّ نصاب اثبات و کمترین مرتبهٔ آن ــ واقعاً چارهٔ دیگری نیست.

○ آیا مهم این است که استدلال شود، یا مهم این است که ما یقین پیدا کنیم؟ بالاخره در آن زمان هم آنها باید این دو مطلب را قبول می‌کردند؛ آنها هم باید یقین پیدا می‌کردند که آن شخص پیامبر است و باید یقین پیدا می‌کردند که به او وحی می‌شود. نکته اینجاست که این یقین ممکن است به واسطهٔ حالت‌های دیگری غیر از استدلال هم برای انسان پیش بیاید.

● شما می‌خواهید بگویید آن زمان هم مردم بالاخره عقل داشتند؛ من هم این را قبول دارم. بله، عقل داشتند؛ ولی یک سلسله اموری هم در آن زمان وجود داشته که قبول ادّعای یک پیامبر را تسهیل می‌کرده است. امروزه آن سلسله امور وجود ندارد و دیگر بوسیلهٔ آن امورْ تسهیلی در کار نیست. به تعبیر دیگر، امروز موانع ایمان و تعبّد بیشتر از مقتضیات ایمان و تعبّد است. در آن زمان مقتضیات ایمان و تعبّد بیشتر از موانع ایمان و تعبّد بوده است. به تعبیر دیگر، اموری که مسلمین صدر اسلام را متقاعد می‌کرد، امروز یک انسان استدلال‌گرا را متقاعد نمی‌کند. مثال خیلی ساده برای شما بزنم؛ مگر شما در تاریخ کم خوانده‌اید ــ و ما بارها خوانده‌ایم ــ

که پیامبر فرمودند: ای مردم اگر من بگویم پشت این تپّه فلان چیز هست، از من قبول می‌کنید یا نه؟ مردم گفتند: بله. پیامبر فرمودند: آیا من تاکنون دروغی به شما گفته‌ام؟ گفتند: نخیر، دروغ نگفته‌ای. بعد حضرت گفتند: حال اگر من به شما بگویم قیامت وغیره وجود دارد، شما قبول می‌کنید؟ گفتند: بله، می‌پذیریم و قبول می‌کنیم.

اگر یک انسان استدلال‌گرای امروزی آنجا بود، دستش را بلند می‌کرد و می‌گفت: یا رسولَ‌الله،[۱] اینکه کسی تا الآن دروغ نگفته است، اثبات نمی‌کند که از این به بعد هم دروغ نگوید. چرا؟ چون اوّلین دروغ هر کس، اوّلین دروغِ اوست. این قضیه که دیگر توتولوژیک است؛ این گزاره که «اولین دروغِ هر کس، اولین دروغ آن کس است»، تحلیلی است. یعنی قبل از آن تا به حال دروغ نگفته بوده است. «اوّلین دروغ آن کس است» یعنی تا به حال دروغ نگفته بوده است. پس، از دروغ‌نگفتن‌های قبلی نمی‌توان نتیجه گرفت که از این به بعد هم دروغ نمی‌گوید. چرا؟ چون اگر از دروغ‌نگفتن‌های قبلی بتوان نتیجه گرفت که شخص دیگر دروغ نمی‌گوید، هیچ‌کس اوّلین دروغ عمرش را نمی‌تواند بگوید. و اگر هیچ‌کس نتوانست اوّلین دروغ عمرش را بگوید، دومین دروغ عمرش را هم نمی‌تواند بگوید؛ چون دومین دروغ باید بعد از اوّلین دروغ باشد. و به همین ترتیب سومین دروغ عمرش را هم نمی‌تواند بگوید؛ پس هیچ‌کس نباید در عالَم باشد که دروغ بگوید! امّا هر کس بالاخره یکبار **اوّلین** دروغش را می‌گوید و آن باری که اوّلین دروغش را می‌گوید **اوّلین** دروغش را گفته است؛ یعنی قبلش هر چه می‌گفته، راست می‌گفته است. پس، از راست‌گفتن‌های قبلی منطقاً نمی‌توان راست‌گفتنِ فعلی را نتیجه گرفت. بنابراین اگر یک فرد استدلال‌گرا از زمانهٔ ما در آن جریان صدر اسلام بود، می‌گفت: یا رسولَ

۱. یا می‌گفت: یا محمدبن‌عبدالله! چون چنین شخصی هنوز ایشان را رسول خدا نمی‌داند.

الله، من به لحاظ اخلاقی بسیار به شما علاقمندم و بسیار به شما ارادت دارم، امّا اینکه ارادت قلبی و عاطفی و اخلاقی به شما دارم، غیر از این است که در این استدلال نقص نمی‌بینم. این استدلال به نظر عقل قاصر بنده نقص دارد.

○ به لحاظ نظری درست است؛ امّا آیا همان انسان مدرن هم امروزه در زندگی روزمره‌اش چنین می‌کند؟ یعنی مثلاً خود شما، با همان نگاهِ تحلیلی‌تان، آیا بعد از اینکه ده‌بار از من راست شنیدید، بنا را بر این می‌گذارید که اولین دروغ اولین دروغِ انسان است، یا می‌گویید بالاخره فلانی انسان راستگویی است؟ یعنی در تعامل اجتماعی چنین می‌کنید؟ مقصود اینکه اگر ما این گذرِ عاطفی را کنار بگذاریم، عملاً دیگر نمی‌توانیم زندگی کنیم.

● من این سخن شما را قبول می‌کنم که می‌گویید «ما هم می‌گوییم از پانصدبار راست‌گفتنِ قبلی نمی‌شود راست‌گفتنِ پانصد و یکم را نتیجه گرفت، امّا عملاً همین کار را می‌کنیم». ولی انصافاً شما از آن طرفش انصاف بدهید آیا این حالت (استدلال‌گرایی) در انسان کنونی نسبت به انسانِ پنج‌هزار سال پیش قوی‌تر شده است یا ضعیف‌تر؟ سخن من همین است و بیشتر از این ادّعا نمی‌کنم. می‌خواهم بگویم همین مقدار کفایت می‌کند در اینکه دیگر یک پیامبرِ امروزی نمی‌تواند با مردم به همان نحوی مواجه شود که یک پیامبرِ دو هزار سال پیش مواجه می‌شد. واقعاً مردمِ آن زمان با روش بسیار ساده و بسیطی، نتائج خودشان را اخذ می‌کردند و می‌رفتند؛ ولی امروزه این‌طور نیست.

○ آخر در این دوره هم در حالاتِ بسیاری از مردم مشاهده می‌کنیم که توده‌های عامهٔ مردم بدون هیچ‌گونه برهان و استدلالی، به بعضی از افرادی که در و دکان باز می‌کنند بسیار سریع گرایش پیدا می‌کنند؛ به محض اینکه طرف

می‌گوید من از غیب خبر دارم و با امام زمان رابطه دارم، مـردم دورش جـمع می‌شوند و مرید پیدا می‌کند. تازه پیامبران قبلی «قُل هاتوا بُـرهانَکم إنْ کُـنتُم صادِقین» هم می‌گفتند؛ اما وضع این دوره را که مشاهده می‌کنیم، می‌بینیم بـا صِرف اینکه کسی می‌گوید من با امام زمان رابطه دارم، یا شایع مـی‌شود کـه فلان درخت شفا می‌دهد، مردم برای آن شخص نذرهای آنچنانی می‌کنند و یا با چه جمعیّتی برای زیارت آن درخت می‌روند.

● بله، این درست است. اما یک نکته را هم باید توجه کرد و آن ایـنکه چنین نیست که هر کسی که به لحاظ تقویمی،[1] در سـال ۲۰۰۱ مـیلادی زندگی می‌کند انسان مدرن باشد؛ بعضی از این انسان‌ها، انسان‌های عصرِ حَجَری‌اند، گرچه در سال ۲۰۰۱ زندگی می‌کنند. انسان مدرن به معنای انسان معاصر نیست، که فقط از لحاظ زمانی در عصر ما زندگی کند. بنده اتـفاقاً انسـان‌هایی را مـی‌شناسم کـه ۵۰۰ یـا ۱۰۰۰ سـال پـیش زنـدگی می‌کرده‌اند ولی امروزه اگر ما آثارشان را بخوانیم می‌بینیم مدرن‌اند. بنده بارها گفته‌ام که ابوالعَلاءِ مَعَرّی یک متفکّرِ به تمام معنا مدرن است؛ یعنی حرف‌هایی می‌زند که امروزه اگر بخوانیم می‌گوییم: «راست هم می‌گوید، این هم حرف جالبی است!» یا مثلاً محمّدبن‌زکریّای رازی. این انسان‌ها حرف‌هایی زدند که تازه ۶۰۰ـ۵۰۰ سـال بـعد از زمـان آنـها در فـرهنگ غرب، آن حرف‌ها مورد اعتنا قرار گرفت و حرف‌های درستی به حساب آمد. امّا او در آن زمان چنین چیزهایی می‌گفت. او واقعاً مدرن بوده است، ولو در قرن پنجم زندگی می‌کرده است. به نظر من صرف ایـنکه در چـه عصری زندگی می‌کنند، برای مدرن‌بودن مهم نیست.

بله، یک نکته را بـنده هـنوز قـبول دارم و شـاید در جـلسهٔ قـبل هـم خدمت‌تان عرض کردم ــ درواقع دوسـتمان هـم بـه هـمین نکـته اشـاره

1. chronological

داشتند ــ و آن اینکه حتّی در همین زمانِ ما هم، اگر نوعی صداقت و پاکی در شما دیده شود، هنوز هم پیام شما کاربرد خواهد داشت. بالاخره انسان فقط که ماشینِ اندیشه نیست. هنوز هم اگر نوعی صداقت، نوعی پاکی، نوعی «یک‌رنگی در ظاهر و باطن» در شما ببینند، به همان مقدار که می‌بینند، سخن شما تأثیر دارد. ولی اگر بنا باشد که من و شما، یا هر کسی، بخواهد دقیقاً با همان روش‌هایی که انبیاءِ سابق داشته‌اند[1] سخن بگوید، به نظر من اگر با آن روش امروزه پیامبری ظهور کند، دیگر مورد قبول واقع نمی‌شود.

○ آیا بر اینکه «استدلال‌گرایی جزء ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر انسان مدرن است» دلیلی هم داریم؟

● درواقع دلیلِ استقرائی داریم. یعنی می‌بینیم انسان مدرن بعضی از ویژگی‌ها را دارد ولی می‌توان آنها را از او گرفت، امّا ویژگی‌هایی نیز دارد که نمی‌توان از او گرفت. مثال برای ویژگی‌های اجتناب‌پذیر اینکه انسان مدرن قائل به پیشرفت است، امّا به نظر من می‌توان نظریهٔ پیشرفت و اعتقاد به نظریهٔ پیشرفت را از انسان مدرن گرفت. امّا به نظر می‌رسد این استدلالی‌بودن را نمی‌توان از انسان مدرن گرفت. یعنی انسانی که تقریباً از زمان رنسانس به این سو در غرب ظهور کرد و در حال حاضر هم این نوع انسان‌ها رفته‌رفته دارند تمام عالم را پر می‌کنند، انسان‌هایی هستند که تا زمانی که شما استدلال نکرده‌اید چیزی را از شما نمی‌پذیرند. به صرف اینکه بگویید «الف ب است چون x می‌گوید الف ب است» چیزی را از شما قبول نمی‌کنند. شما خودتان احساس می‌کنید که این سخن، چقدر

---

۱. البته به صورتی که تاریخ آنها به دست ما رسیده است؛ چون ما تاریخ‌های سکولار (غیردینی و بدون موضع درون‌دینیِ خاص) که از انبیا نداریم، فقط تاریخ‌های دینی داریم. لذا فرض را بر این می‌گذاریم که این تاریخ‌های دینی درست باشند.

الآن غیرمنطقی به نظر می‌رسد؟ حتّی بروید در یک کلاس چهارم ابتدایی، و این فُرمِ استدلالی را به همین وضوحی که من می‌گویم مطرح کنید؛ بگویید: «بچّه‌ها! نظرتان چیست اگر کسی بگوید که ″الف ب است″ و بعد که می‌پرسیم ″چرا؟″ او بگوید: چون حسن می‌گوید که الف ب است». من فکر می‌کنم که همهٔ بچه‌ها می‌گویند: «این چه استدلالی است؟! مگر هر چه حسن می‌گوید مطابق با واقع است؟ مگر هر چه حسن می‌گوید درست است؟» اصلاً مغالَطی دیدنِ این استدلال و زننده بودن آن برای ذهن، از ویژگی‌های انسان مدرن است. امّا انسان قدیم این‌گونه نبود. انسانِ قدیم بسیاری از امور را به راحتی می‌گفت «قالَ فلانی»؛ و همین که می‌گفت «قالَ فلانی»، همه تسلیم می‌شدند و می‌گفتند: اگر فلانی گفته که پس درست است.

به نظر من این یک ویژگیِ اجتناب‌ناپذیر است؛ به این معنا که شما به خودتان رجوع کنید، ببینید آیا واقعاً چنین نیست؟ یعنی آیا برای شما این استدلال ــ البته دقیقاً به همین صورت ــ مغالَطی نیست؟ مگر اینکه چیز دیگری به این استدلال اضافه کنید، و آن اینکه وقتی برای «الف ب است» مطالبهٔ دلیل می‌کنیم بگویید: چون x گفته است که «الف ب است» و «هر چه که x بگوید» یا «هر گزارهٔ هم‌سنخِ ″الف ب است″، از ناحیهٔ x» صادق است. پس اگر این دومی اثبات شود، به نظر می‌رسد که دیگر واژهٔ تعبّد را هم نباید برای آن به‌کار برد. در اینجا دیگر پذیرش «الف ب است» درواقع دلیل دارد. امّا اگر خود گزارهٔ «هر چه که x بگوید صادق است» یا «هر چه که x از سنخ ″الف ب است″ بگوید، صادق است» ــ که کمی هم متواضعانه‌تر است ــ دلیل نداشته باشد، باز کاری نمی‌توان کرد.

خلاصه اینکه به نظر می‌رسد امروزه به سبب قوت‌گرفتنِ استدلال‌گرایی، تعبدِ مردم نسبت به سابق کم شده است. مثال بسیار ساده برای شما بزنم؛ شما شاید سنّ‌تان اقتضا نکند، اما بنده که سنّم اقتضا

می‌کند خوب به یاد دارم که در زمانی که بچّه بودم، وقتی بزرگ‌ترین مشکلات زندگیِ خانوادگی و اجتماعی پیش می‌آمد، مثلاً زن و شوهری دیگر به هیچ وجه امکانِ آشتی نداشتند و حتماً باید طلاق می‌گرفتند، آن‌وقت زن و شوهر می‌رفتند پیش حاج‌آقای محلّه. حاج‌آقا دو جمله که به خانم می‌گفت و دو جمله که به آقا می‌گفت، آشتی‌شان می‌داد. این حاج‌آقا فی‌مقامِ‌الثّبوت ممکن بود حتی نتواند اِعرابِ یک جملهٔ عربی را هم درست ظاهر کند ولی بالاخره **روحانی** بود؛ عِمامه‌ای داشت و می‌رفت در محراب می‌ایستاد. گاه نزاع‌هایی بین ارباب و رعیّت‌ها پیش می‌آمد، یا خودِ ارباب‌ها و خوانین با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کردند ــ ما در منطقه‌ای زندگی می‌کردیم که خوانین زیاد بودند ــ و خوانینِ بسیار قَدَر و گردن‌کلفت با هم خون و خونریزی به راه می‌انداختند؛ یک حاج‌آقایی، یک روحانی‌ای می‌آمد و این دوتا خان را می‌خواست. و از موضعی که هم بسیار خیرخواهانه بود و هم از موضعِ بالا بود، دوتا تَشَر به این می‌زد و دوتا تَشَر به آن، و اصلاً اختلاف رَفع می‌شد. یک روحانی چنین نفوذ و اقتداری داشت. ولی حالا می‌بینید که بسیاری از اوقات حتّی حرف مرجعِ تقلید را هم ترتیب اثر نمی‌دهند. به نظر شما علت چیست؟ چرا این‌گونه است؟

درگذشته اگر کسی می‌گفت آیة‌الله گلپایگانی گفته‌اند فلان ــ اصلاً چرا آیة‌الله گلپایگانی، اگر آخوند محلّه چیزی می‌گفت ــ بر مال و جان و ناموس ما حقّ مداخله داشت، چه رسد به اینکه آیة‌الله گلپایگانی یا آیة‌الله خوئی حرفی بزنند و کسی جرأت مخالفت کند. اما الآن شما بروید در اکثر مجامعی که با آنها سروکار دارید و مثلاً بگویید: آقا این را نگو! چون آیة‌الله فلانی فرموده‌اند که فلان. اصلاً به محض اینکه می‌گویید «فرموده‌اند» و از این قبیل لغات به‌کار می‌برید، خنده‌شان می‌گیرد و می‌گویند: فرموده‌اند؟! «فرموده‌اند» یعنی چه؟! به نظر شما علت این عکس‌العمل چیست؟

آن‌دوره‌ها کجا و حالا کجا! آن زمان شما اصلاً می‌توانستید تصور کنید که آیةالله بروجردی حرفی بفرمایند و دیگران گوش نکنند؟ آیةالله بروجردی کسی بود که علّامهٔ طباطبایی به خاطر نظر ایشان یا فتوا و حکم ایشان، همین که فهمید آقای بروجردی نظرشان این است که فلان کار انجام نگیرد، آن را کنار گذاشت. خودش کی بود؟ علامهٔ طباطبایی بود. امّا می‌گفت مگر می‌شود حرف حاج‌آقا محمّدحسین بروجردی، آیةالله العظمی بروجردی را زمین گذاشت.

الآن اگر آیةالله العظمی بروجردی بیایند، نه نسبت به علامهٔ طباطبایی، بلکه نسبت به یک جوان بیست‌ساله هم نمی‌توانند آتوریته داشته باشند. چرا وضع به این صورت شده است؟ این آتوریته چرا از بین رفته است؟ یعنی چرا هیچ مرجِع تقلیدی آن اقتدار معنوی سابق را ندارد؟ البته ممکن است شما در اینجا از من قبول نکنید، ولی فکر می‌کنم در باطن‌تان قبول می‌کنید. آیا قبول دارید که در اکثر جوانان ما مسئلهٔ تقلید در فقه دیگر اصلاً از قاموس وجودشان کنار رفته است؟ چون آتوریته وجود ندارد. چرا؟ به نظر من علّت عمده‌اش[1] این است که مدرنیته، آتوریته را یا اصلاً نمی‌پذیرد یا به حداقلّ می‌رساند. این نحوه سخن‌گفتن که «من فلان چیز را می‌گویم، پس تو قبول کن!» واقعاً برای انسان مدرن پذیرفتنی نیست. پس چرا بعضی به این نحو سخن می‌گویند؟ چون فضای فکری‌شان همان فضای فکریِ آتوریته‌هاست، و فکر می‌کنند اگر فلان آتوریته اشاره کند طرف از همهٔ حرف‌های خودش دست برمی‌دارد و می‌گوید: اگر قبلاً هم اشتباهی کردم «مست بودم اگر فلان کردم، و، فلان فراوان خورند

---

۱. البته ممکن است علّت‌های مختلفی داشته باشد؛ مثلاً ممکن است علّت‌هایی داشته باشد که اختصاص به ایران دارند. یا علت‌هایی که مثلاً اختصاص به ایرانِ پس از انقلاب دارند. به‌هرحال این علت‌های جزئی هم هست، ولی یک علت عمدهٔ آن تضعیف آتوریته است.

مستانا!». ولی واقعاً دیگر آتوریته وجود ندارد. چه آتوریته‌ای؟ الآن کسی واقعاً آتوریته دارد که بتواند ذهن مخاطب را اقناع کند. هر کس به میزانی که می‌تواند ذهن مخاطب را اقناع کند، آتوریته دارد. امروزه برای آتوریته‌بودن باید از این حدّ نصاب برخوردار بود.

این مطلب را به جدّ عرض می‌کنم، البته ممکن است شما بگویید از لحاظ علمی هیچ‌یک از مراجع تقلید کنونی به اندازهٔ مرحوم بروجردی علم ندارند و ممکن است واقعاً هم ادّعای درستی باشد، ولی بنده معتقدم اگر کسی مثل شیخ مرتضی انصاری ــ یعنی بالاتر از آیت‌الله بروجردی ــ هم پیدا شود و علمش هم صد برابر مراجع تقلید فعلی باشد، دیگر آن آتوریتهٔ سابق را نخواهد داشت. اصلاً مسئلهٔ آتوریته دیگر فراموش شده است.

○ یک‌سال پیش مجلّه‌ای در مصر تحقیق میدانیِ نسبتاً وسیعی در مورد الگوگیری جوانان انجام داده بود و مقایسه‌ای بین کشورهای مختلف داشت. در خود مصر، بعد از پدر و مادر، روحانیون دومین مرجع جوانان بودند. با اینکه خودتان بهتر می‌دانید که مصر در میان کشورهای عربی از نظر تجدّد جزء کشورهای پیشرفته محسوب می‌شود. یا مثلاً پاپ، همین الآن هم حرف‌هایی که می‌زند در میان مسیحیان و در میان همان انسان‌های متجدّد نفوذ خاصّی دارد. البته در مورد ایران، بویژه به دلیل همان فضای سیاسیِ خاص، تا اندازه‌ای سخن شما صحیح است. ولی چه استدلالی هست برای اینکه بتوانیم این را به جاهای دیگر هم تعمیم دهیم؟ از طرف دیگر، به نظر می‌رسد در انسان‌های مدرن هم نسبت به برخی شخصیت‌های خاص که در همین فضای مدرنیسم رشد کرده‌اند، چنین حالت اقتداری وجود دارد؛ مثلاً نسبت به پوپر یا هایدگر یا دیگران. در حقیقت در جوامع مدرن به نحوی عمل می‌شود که بعضی از طبقات اجتماعی، مانند روحانیت، دیگر آن آتوریته را ندارند، ولی این آتوریته نسبت

به برخی طبقات اجتماعیِ دیگر پیدا شده است. یعنی در همین جوامع مـدرن عدهٔ زیادی هستند که دیگر بـالای حـرفِ ایـن آتـوریته‌های جـدید حـرفی نمی‌زنند. به مجرّد اینکه این آتوریته‌ها حرفی بزنند مورد قبول واقع می‌شود. البته شاید بگوییم این به طبقه‌ای محدود یا به خصلت‌های فردی بازمی‌گردد، ولی ظاهراً به یک معنا در بین مدرن‌ها هم آتوریته وجود دارد؛ یعنی باز هم این استدلال‌گرایی که می‌گفتید اجتناب‌ناپذیر است، موارد نقضی درخود جوامع مدرن دارد. مقصود اینکه در خود فضای مدرنیسم هم چنین حالتی نسبت بـه بسیاری از افراد هنوز وجود دارد و فقط اختصاص به جوامع سنتی ندارد.

● دربارهٔ مطلب اوّل این نکته را عرض کنم که من نمی‌گویم امور مختصّ به ایران ــ که این امر را تشدید می‌کند ــ وجود ندارد. البته که وجود دارد. هم ایران و هم ایرانِ بعد از انقلاب، امور مختصّ به خودشان هم دارند، و بنابراین همین امور ممکن است حتّی وضع ما را با مصر متفاوت کند. من این را قبول دارم و منکر نیستم. امّا دو نکته وجود دارد:

نکتهٔ اوّل اینکه حالا از وضع فعلی هم بگذریم و فرض کنیم که الآن زمان شاه بود، و وقایعی که در دهه‌های اخیر رخ داده، رخ نـمی‌داد. آیـا قبول ندارید که انصافاً در زمانهٔ ما به‌طور کلی نسبت به ۵۰۰ یا ۱۰۰۰ سال پیش، اساساً آتوریته‌پذیری کم شده است؟ من حرفم این است و به نظرم می‌رسد که این را باید قبول کنیم. منتها این نکته نیز درست است که هنوز «انسانِ صددرصد مدرن» فراوان نیست و همهٔ انسان‌ها هنوز هم، کم یـا بیش، جنبه‌هایی از سنّتی‌بودن در وجودشان هست.

نکتهٔ دوم اینکه انسان که اندیشهٔ صِرف نیست؛ احساسات و عواطف و بعضی امور دیگر هم تأثیرات خودشان را می‌گذارند. امّا به‌هرحال اصل این را باید قبول کنیم که انسانِ امروز از این جهت نسبت به دوره‌های سابق متفاوت است.

امّا در باب مطلب دوم که گفتند «اصلاً مـثل ایـنکه در دنـیای مـدرن آتوریته‌ها عوض شده‌اند، نه اینکه آتوریته‌پذیری نابود شده است؛ منتها

زمانی روحانیون آتوریته بوده‌اند، و حالا پوپر یا فلان روشنفکر آتوریته است». بنده راجع به این نکته این را می‌گویم که: این آتوریته‌های مدرن اول در جهاتی قوّت واقعی نشان داده‌اند، آنگاه دیگران گویا می‌آیند در جهات دیگری هم که آنها آن قوّت واقعی را ندارند، از آنها حرف‌شنوی می‌کنند. امّا بالاخره آیا هَیْدِگِر واقعاً همهٔ کارش با آتوریته پیش رفته است؟ یا نه؛ اوّل در جهاتی قوّتی از خودش نشان داده، اما بعد، دیگر در مسئله‌ای هم که به هَیْدِگِر ذی‌ربط نیست، ممکن است نظر او را بپرسند. مثلاً بپرسند: به نظر شما تیم فوتبالِ فلان برتر است یا تیم فوتبالِ بهمان؟ این مسائل دیگر به او مربوط نیست. او در حیطهٔ دیگری قوّتی نشان داده است، اما ما این قوّت را به نحو غیرمنطقی به جاهای دیگر هم سرایت می‌دهیم. مثلاً خود آینْشتاین در شرح‌حالی که درباره‌اش نوشته شده و به زبان فارسی هم ترجمه شده است، می‌گوید: «من در زمینه‌های خاصّی کار کرده‌ام، امّا متأسّفانه یکی از مشکلات زندگی‌ام این است که الآن در هر مسئله‌ای از من نظر می‌خواهند».

من می‌خواهم بگویم دقت کنید که آن هستهٔ اصلی به چه نحو پدید آمده است. آن هستهٔ اصلی که آینشتاین از طریقِ آن آینشتاین شده است ــ و حالا در یک امر بی‌ربط هم نظر او را می‌خواهند ــ چگونه پدید آمده است؟ یعنی اوّل ببینیم قوّتی که در این شخص دیده‌اند ناشی از چیست؟ آیا امری معنوی است، یا امری علمی‌ـفکری است؟ به تعبیر دیگر، اگر آینشتاین دلش می‌خواست همهٔ مردم حرفش را قبول کنند، ولی آن قدرت را در فیزیک، ریاضی، و فیزیکِ ریاضی نشان نمی‌داد، بقیهٔ حرف‌هایش را هم قبول نمی‌کردند.

○ در همان حیطهٔ تخصصی هم، قرار شد که با استدلال بپذیرند. ولی به نظر می‌رسد برای بسیاری از افراد، همین که گفته شود هایدگر یا پوپر در

حوزهٔ تخصّصی‌اش چنین گفته است، برایشان کافی است و دیگر استدلال نمی‌خواهند؛ یعنی بسیاری از افراد می‌پذیرند.

● البته نمی‌خواهم این را رد کنم، اما می‌گویم اگر به این صورت است که شما می‌گویید، پس این همه ردّیه‌هایی که بر هَیدگر نوشته می‌شود را چه کسی می‌نویسد؟ این همه ردّ، انکار، و نقدی که بر هایدگر، پوپر و دیگران نوشته می‌شود، اینها را واقعاً چه کسی می‌نویسد؟ من فکر نمی‌کنم در جهانِ امروز کسی باشد که دست به قلم ببرد اما مورد نقّادی قرار نگیرد. هر کسی که دست به قلم می‌برد مورد نقّادی قرار می‌گیرد. یعنی دیگر از کسی این‌گونه قبول نمی‌کنند که «چون فلانی است، از او بپذیریم». البته قبول دارم که ممکن است در رده‌های پایین‌تری این‌گونه باشد، ولی واقعاً آن قوّتِ اصلی را دارا هستند، و شدیداً هم مورد نقد قرار می‌گیرند. این چیزِ کمی نیست.

مثلاً الآن پائولو کوئیلو نویسندهٔ معروفی است، اما به نظر من عُمقی ندارد. بنده که نظرم این است و در هیچ جهتی ایشان را انسان پرقوّتی ندیده‌ام. امّا ایشان را با همان پاپ که مثال زدید مقایسه کنید. کتاب‌های ایشان در هر سال سه‌میلیون نسخه در دنیا فروش می‌رود. حال اگر پاپ کتابی بنویسد، به نظر شما تیراژ آن همین‌قدر است؟ من فکر نمی‌کنم. چرا این‌گونه است؟ به این دلیل نیست که کسی آمده خرقه‌ای به کوئیلو پوشانده است؛ بلکه به این علت است که از او چیزهایی در مقام واقع دیده‌اند. البته ممکن است که در حقّش و در حدّش مبالغه هم بکنند، ولی بالاخره آن اوّل، در آن هستهٔ مرکزی‌اش چیزی بوده است. یعنی اگر چند دستورالعمل برای زندگی داده، این دستورالعمل‌ها را کسانی آزموده‌اند و دیده‌اند درست است و در زندگی جواب می‌دهد. گرچه ممکن است مبالغه هم بکنند. اتفاقاً خود پائولو کوئیلو در کتاب اخیرش گفته است که چیزهایی از من می‌پرسند که اصلاً به من ربطی ندارد. مواردی را هم ذکر

کرده که از او چه می‌پرسند؛ امّا بالاخره در اصل چیزی وجود داشته است. حال اگر پائولو کوئیلو هیچ‌یک از این نقاط قوّت را نداشت و فقط در مدارجِ روحانیِ مسیحیّت بالا رفته بود و شده بود کشیش و سرکشیش و اُسقف و سراُسقف و کاردینال، و به همین ترتیب بالا رفته بود، بنده فکر نمی‌کنم امروزه چنین توجّهی به او می‌شد.

اگر بخواهم از ایران خودمان مثال بزنم، شاید باز همان اشکالِ دوستمان وارد باشد. ولی با وضعیتی که در حال حاضر وجود دارد آیا شما می‌توانید بگویید که «چون فلانی گفته است فلان، همه باید تبعیّت کنند؟» اصلاً این حرف‌ها واقعاً برای بسیاری خنده‌دار است. بالاخره باید یک نحوه اثبات‌کردن در کار باشد. منتها همان‌طور که عرض کردم اثباتْ امری ذومراتب است. ما پنج نوع اثبات داریم و در طیّ بحث این پنج نوع اثبات را عرض خواهم کرد. البته ممکن است از آن اثبات‌های پنج‌گانه، برای کسی پایین‌ترین مرتبه‌اش حاصل شود و بنا بر آن سخنی را قبول کند.

۷

رابطهٔ فی‌نفسه ایمان و تعقّل

در ادامهٔ مباحث گذشته، اکنون باید ببینیم ایمان و تعقّل، **فی‌الواقع** چه وضعی نسبت به یکدیگر دارند؟ تا اینجا بحث ما این بود که چه شد که این ارتباط مساعدت‌آمیز یا معارضه‌آمیزِ ایمان و تعقّل، این‌قدر مهم شد و مورد توجه قرارگرفت. اکنون می‌خواهیم ربط و نسبت ایمان و تعقّل را با یکدیگر بسنجیم.

معرفت‌شناسی لاک و دکارت

بهتر است بحث را از لاک و دکارت شروع کنیم. چون بعضی از نویسندگان به این دو می‌گویند برجِ دوقلوی معرفت‌شناسی. یعنی این دو فیلسوف شاخص‌های معرفت‌شناسی هستند، البته معرفت‌شناسی جدید. لذا به نظر می‌رسد اگر بحث را از اینجا شروع کنیم، بهتر است. اگر بخواهم مطلب را به زبان کمی فنّی‌تر بیان کنم این است که انسان با شهودِ خودش یا انسان‌ها با فهم عرفیِ خودشان می‌فهمند که گویا بین «عقیده» و «علم» تفاوت وجود دارد. ظاهراً انسان با شهودِ خودش، یا جمع انسان‌ها با فهمِ عرفی‌ای که همه در آن مشترک هستند، می‌فهمند که بین علم و عقیده تفاوت وجود دارد. گاه می‌گوییم «من **عقیده** دارم که...»؛ و گاه می‌گوییم «من **علم** دارم که...» یا «**می‌دانم** که...». انسان به نظرش می‌آید که وقتی ادّعا

می‌کند «من علم دارم که...»، نسبت به وقتی که می‌گوید «من عقیده دارم که...» چیز بیشتری ادّعا کرده است. ما انسان‌ها معمولاً چنین چیزی حسّ می‌کنیم. و ظاهراً در همهٔ زبان‌ها هم این‌گونه است. در زبان انگلیسی وقتی که انسان بگوید "I know that" با وقتی که بگوید "I believe that" بسیار متفاوت است.

کسانی مثل لاک و دکارت، معرفت‌شناسیِ خودشان را از همین‌جا شروع می‌کردند و می‌گفتند: حال که ظاهراً فرد به فردِ ما شهوداً می‌فهمد، و با فهم عرفی هم جمعاً می‌فهمیم، که گویی انسان وقتی ادّعای عقیده می‌کند، نسبت به وقتی که ادّعای علم می‌کند، ادّعای کمتری کرده است، پس ببینیم این عقیده که با علم فاصله دارد و گویا کمی از علم عقب است، با چه‌چیزی به علم می‌رسد؟ عقیده با چه قیودی به علم می‌رسد و علم می‌شود؟ این سؤالی بود که آنها مطرح کردند.

اوّلین چیزی که به ذهن می‌رسد این است که عقیده اگر بخواهد به علم برسد، لااقل باید قید صدق به آن اضافه شود. یعنی جملهٔ «من **می‌دانم** که امروز پنج‌شنبه است» گویا معنایش این است که «من عقیده دارم که امروز پنج‌شنبه است، و امروز **واقعاً** پنج‌شنبه است». پس لااقل قید صدق باید به عقیده اضافه شود تا به علم برسد. بنابراین اگر ما بخواهیم به علم برسیم، باید اوّلاً عقیدهٔ ما صدق داشته باشد. البته با اینکه نظریّات مختلفی در باب صدق وجود دارد، اما فعلاً صدق را همان «مطابقت با واقع» فرض می‌کنیم. بعداً خواهم گفت که این سخن دربارهٔ قید صدق، با بقیهٔ نظریّاتِ راجع به صدق هم سازگاری دارد. در همهٔ نظریاتِ راجع به صدق این سخن صادق است که بین عقیده و علم باید صدق افزوده شود؛ ولو ما صدق را فعلاً به همان معنای سنّتیِ آن، یعنی مطابقت با واقع، بگیریم. پس عقیده باید صادق باشد تا علم باشد.

امّا باز به نظر می‌رسد که در مواردی، در عین اینکه عقیده‌ای صادق است، ما از اطلاقِ علم بر آن عقیده مضایقه داریم. از جمله در حدس‌های

صائب. من در حدس صائب اوّلاً عقیده دارم که کسی پشت این دیوار است، و ثانیاً، چون فرض را بر این گرفتیم که حدسْ صائب است، اتفاقاً عندَالتحقیق هم معلوم می‌شود که کسی پشت این دیوار بوده است. ولی بااین‌همه، به نظر می‌رسد که نمی‌توان به حدس صائب گفت علم، گرچه هم عنصر عقیده و هم عنصر صدق در آن وجود دارد. اگر حدسی صائب نبود و خاطی بود طبعاً اصلاً صدق در آن نبوده است؛ ولی در حدس صائب صدق هم وجود دارد، اما نمی‌توانیم به آن بگوییم علم. بنابراین به نظر می‌رسد به امر سومی احتیاج داریم که عقیدهٔ صادق را به علم تبدیل کند. این امر سوم چیست؟

مقدمهٔ اول لاک. در اینجاست که لاک در معرفت‌شناسی کاری کرده است که هم موافقان و هم مخالفانش می‌گویند کار را بسیار مشکل کرده است، و آن این است که لاک علاوه بر اینکه صدق را به عقیده اضافه می‌کرد، چیزی به نام justification را هم می‌افزود. از این لحاظ است که امروزه وقتی در کتاب‌های معرفت‌شناسی می‌گویند «knowledge چیست؟» شما در جواب می‌گویید: true justified belief. می‌گویید اوّلاً عقیده‌ای (=باوری) داشته باشم که true (صادق) باشد و ثانیاً justified باشد. justified باشد یعنی justification داشته باشد. خود این justification یعنی چه؟ یعنی یک باور باید چه‌چیزی داشته باشد تا به علم تبدیل شود؟ اینجاست که لاک آن کار مهم را کرد.

justification در فرهنگ مسیحیِ غرب یک مفهوم اخلاقی-دینی است. برای اینکه آن مفهوم را توضیح بدهم، از مقدّماتِ کمی دورتری شروع می‌کنم. لاک اعتقادش بر این بود که حیطهٔ اخلاق فقط و فقط شامل افعال جوارحیِ انسان نیست، بلکه افعال جوانحیِ انسان هم مشمول احکام اخلاقی است. لاک در همان کتاب معروف تحقیق در فاهمهٔ بشر معتقد است که ما هر جا که با فعل ارادیِ اختیاری سروکار داشته باشیم، به

صرف اینکه فعل، فعل ارادیِ اختیاری است، اخلاق هم در آنجا حکم دارد، و افعال ارادیِ اختیاری فقط منحصر به افعال ارادیِ اختیاریِ جوارحی نیستند. یعنی افعال ارادیِ اختیاری فقط آن کارهایی نیستند که با زبان یا دست یا پا یا چشم و امثال ذلک انجام می‌دهیم، بلکه ما افعال ارادیِ اختیاریِ جوانحی هم داریم. و اگر چنین باشد پس اخلاق در افعال جوانحی هم حکم دارد.

حال که اخلاق در افعال ارادیِ اختیاری ـ اعم از جوارحی و جوانحی ـ حکم دارد، چه احکامی صادر می‌کند؟ ایشان می‌گفت احکامی که اخلاق صادر می‌کند فی‌بادی‌النظر احکام متنوّعی هستند، یعنی عبارتند از: خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه، مسئولیّت، فضیلت، رذیلت. ایشان می‌گوید معمولاً اخلاق این سنخ احکام را راجع به افعال ارادیِ اختیاری، اعم از جوارحی و جوانحی، صادر می‌کند. خوب یعنی good و بد یعنی همان bad یا evil؛ درست و نادرست (یا صواب و خطا) یعنی همان right و wrong در انگلیسی؛ باید و نباید هم ought to و ought not to هستند؛ وظیفه هم duty است. مسئولیت می‌شود responsibility، فضیلت virtue و رذیلت هم vice است. پس **فی‌بادی‌النظر** این احکام وجود دارد.

امّا ایشان می‌گفت اگر از همهٔ اختلافات ظاهریِ احکامی که اخلاق صادر می‌کند، به درون نفوذ کنیم و به تعبیر خودش به درون رسوخ کنیم، می‌بینیم که همیشه احکامِ اخلاق از نوع استحقاق و عدم‌استحقاق است. منتها استحقاق و عدم‌استحقاق در فارسی دو معنا دارد که یک معنای آن مورد نظر لاک است؛ چون لاک که از تعبیر فارسیِ استحقاق استفاده نمی‌کرد. ما در فارسی استحقاق و عدم‌استحقاق را گاه به معنایی به‌کار می‌بریم که در زبان انگلیسی به آن می‌گویند deserts. امّا در بعضی موارد هم استحقاق و عدم‌استحقاق به معنایی است که در زبان انگلیسی به آن

می‌گویند justification، و ایشان این دومی را در نظر دارد. گاه استحقاق و عدم‌استحقاق به معنای deserts است؛ یعنی کسی کاری انجام داده است که بسته به اینکه این کار خوب باشد یا بد، می‌گوییم مستحِقّ کیفر است یا مستحِقّ پاداش است. این همان deserts است که محلّ بحث ما نیست. از نظر لاک، در اخلاق بحث از استحقاق و عدم‌استحقاق به معنای دوم است. استحقاق و عدم‌استحقاق به معنای دوم (justification)، یعنی برحق‌بودن و برحق‌نبودن. ایشان می‌گوید اخلاق بالمآل همهٔ داوری‌هایش از این سنخ است که کاری که شما کردی حقّ انجام دادن آن را داشتی یا نداشتی. تمام مسئله بر سر استحقاق و عدم‌استحقاق است، یعنی حق‌داشتن یا حق‌نداشتن. بعد از اینکه اخلاق حکم می‌کند به اینکه ما حق انجام فلان کار را داشتیم یا نداشتیم، دیگر بسته به اینکه آن کار را انجام داده باشیم یا نداده باشیم، دو مفهوم دیگر زایش می‌کند: یکی مفهوم مدح[1] و دیگری مفهوم ذمّ.[2] اگر کاری را که حق داشته‌ایم انجام دهیم، انجام بدهیم یا کاری را که حق نداشته‌ایم انجام دهیم، انجام ندهیم، مشمول مدح هستیم. و اگر کاری را که حق داشته‌ایم انجام دهیم، انجام ندهیم یا کاری را که حق نداشته‌ایم انجام دهیم، انجام دادیم، مشمول و در معرض ذمّ واقع می‌شویم.

حال به کاری که انسان حق داشته باشد انجام دهد، می‌گویند justified (با صیغهٔ اسمِ مفعولی). justified صفتِ آن کاری است که ما حق داریم انجام دهیم. justification در معنای اوّل یعنی استحقاق و در معنای دوم یعنی کارِ برحق؛ شاید تعبیر دیگری غیر از «برحق» در فارسی نداشته باشیم. در زبان انگلیسی و در تعابیر خود لاک justified صفتِ کار قرار می‌گیرد. آن کاری که ما حق داریم انجام دهیم، کارِ justified است. امّا در

---

1. praise
2. blame

مورد شخصی که آن کار را انجام داده است نیز تعبیرِ justified به‌کار می‌رود؛ در این صورت می‌توانیم justifiedِ ناظر به شخص را به «مُحِقّ» ترجمه کنیم و بگوییم شخصِ مُحقّ. فعلاً به این justified در معنای دوم که وصفِ انسان قرار می‌گیرد ــ یعنی مُحقّ و ذی‌حق ــ کاری نداریم. ما با همان justifiedی کار داریم که صفتِ فعل قرار می‌گیرد، به معنای فعلی که می‌توانستیم و حق داشتیم انجام دهیم، یعنی فعلِ برحق. پس تمام کارها، اگر افعال ارادیِ اختیاری باشند، به justified و غیر justified تقسیم می‌شوند. بنابراین تمام افعالِ ارادیِ اختیاری به برحق‌بودن یا برحق‌نبودن، متّصف می‌شوند. این مقدمهٔ اوّل بود. پس مقدمهٔ اوّل این است که احکامِ اخلاقی فقط شامل افعال جوارحی نمی‌شوند، بلکه همهٔ افعال ارادیِ اختیاری را دربر می‌گیرند، اعم از جوارحی و جوانحی.[1] و این حکم اخلاقی، که شامل همهٔ افعال ارادیِ اختیاری می‌شود، بالمآل همان استحقاق[2] و عدم‌استحقاق[3] است؛ ولو اینکه در ظاهر می‌بینیم احکام دیگری، از قبیل ده حکمی که قبلاً ذکر کردم، صادر می‌شوند.

مقدمهٔ دوم لاک. مقدمهٔ ثانی این است که باورپیدا کردن یا باورپیدا نکردن از افعال ارادیِ اختیاری است. انسان مریدانه و مختارانه به چیزی باور پیدا می‌کند یا به چیزی باور پیدا نمی‌کند. یعنی درست است که باورپیدا کردن از افعال جوانحی است، ولی از افعال جوانحیِ ارادیِ اختیاری است. یعنی انسان می‌تواند باور پیدا کردنِ به یک گزاره را اراده کند و اختیار کند؛ و از آن طرف هم می‌تواند باور پیدا نکردن به یک گزاره را اراده کند و اختیار کند. بنابراین، باورپیدا کردن و باورپیدا نکردن ــ اعتقاد و عدمُ الاعتقاد، به معنای مصدری و اسمِ مصدری آن، نه به معنای حاصل مصدری ــ اعمالی اختیاری و ارادی‌اند.

---

۱. البته لاک به تفصیل راجع به این مقدّمه بحث می‌کند.
۲. justifiedبودن
۳. justifiedنبودن

○ مقدمات باور یا خود باور؟

● خود باور. اتفاقاً همین است که مشکل ایجاد می‌کند. و حالا عرض می‌کنم که بزرگ‌ترین اشکالی که پلنتینجا به این نظریّه وارد می‌کند در همین قسمت است. پس خود اعتقاد و عدم‌اعتقاد ــ به معنای مصدری یا اسمِ مصدری‌اش ــ امر ارادیِ اختیاری است. این نیز مقدمهٔ ثانی بود. پس اگر به این صورت باشد، خود اعتقاد و عقیده می‌تواند به برحقّ‌بودن یا برحقّ‌نبودن متّصف شود. یعنی عقیده‌ای هست که شخص در داشتنِ آن عقیده برحق است و عقیده‌ای که شخص در داشتن آن عقیده برحق نیست. بنابراین می‌توانیم بگوییم که عقیدهٔ صادق، هم می‌تواند justified[1] باشد و هم می‌تواند justified نباشد، یعنی بدون justification باشد؛ هر دو حالت ممکن است. امّا اگر دقت کنید تا اینجا justified صرفاً مفهوم اخلاقی-دینی دارد و هنوز هیچ مفهومِ معرفتی به justified داده نشده است. ما تا اینجا درواقع در مقدمهٔ دوم بودیم.

قبل از اینکه به مقدمهٔ سوم بپردازم، نکته‌ای را عرض کنم و آن اینکه چرا گفتم justification و justified مفهومِ اخلاقی-**دینی** است، با اینکه با توضیحاتی که دادم فقط اخلاقی‌بودنش معلوم شد و دینی‌بودنِ آن معلوم نشد. درواقع با توضیحاتی که دادم، فقط گفته شد که افعال ارادیِ اختیاری ــ اعم از جوارحی و جوانحی ــ اخلاقاً به justified بودن یا نبودن متّصف می‌شوند، یعنی یا کاری هستند که ما باید انجام دهیم و یا کاری هستند که ما نباید انجام دهیم. امّا چرا می‌گویم این مفهومْ **دینی** هم هست؟ زیرا آن مفهومی که در اسلام به آن گفته می‌شود آمرزیدگی، در زبان انگلیسی به آن می‌گویند justification. آمرزیدگی دقیقاً یعنی چه؟ یعنی وضع و حالِ فرد انسانی نسبت به خدای متعال چُنان شود که خدای متعال دیگر از این

---

۱. البته این justified را در اینجا به جهتی ترجمه نمی‌کنم.

فرد انسانی راضی باشد؛ آن‌وقت می‌گویند این شخص آمرزیده است. آمرزیدگی یعنی مورد رضایتِ خدا بودن. حال اینکه این آمرزیدگی بر اثر چه چیزی حاصل می‌شود، داستانی طولانی است که هم در اسلام، هم در یهودیّت، و هم در مسیحیّت به طرق مختلف بیان شده است.

○ **این آمرزیدگی، غُفران است یا رِضوان؟ معادل کدام است؟**

● آمرزیدگی‌ای که در اینجا مورد بحث است درواقع غفران است. ضمناً عفو هم نیست؛ می‌دانید که just در زبان انگلیسی یعنی عادل؛ و از این نظر بعضی از مسیحیان justification را به عادلْ شِمُردگی ترجمه می‌کنند. در اینجا آمرزیدگی فعلاً به معنای خودِ رضایت نیست؛ به معنای عفو هم نیست؛ به معنای همان غفران است. بنابراین ما فعلاً آمرزیدگی را به معنای غفران می‌گیریم. اما بعداً خواهم گفت که چرا در اینجا گفتم «رضایت». پس آمرزیدگی یعنی مورد رضایتِ خدا بودن. اما اینکه این آمرزیدگی بر اثر چه چیزی حاصل می‌شود، دیدگاه‌ها مختلف است؛ چه می‌شود که انسانی آمرزیده می‌شود؟ علل و عوامل مختلفی وجود دارد که ممکن است باعث شود کسی آمرزیده شود. امّا، در یهودیّت و مسیحیّت، بالمآل **لطف** است که علّتُ‌العلل همهٔ عوامل آمرزیدگی و یا مهم‌ترین عامل آمرزیدگی است. باز دوستان توجه کنند که یا علّت‌العلل همهٔ عواملی که باعث آمرزیدگی انسان می‌شوند، یا لااقل بزرگ‌ترین عاملی که باعث آمرزیدگی می‌شود، چیزی است که از آن به لطف[1] تعبیر می‌کنند. برخلاف اسلام که این‌گونه نیست. البته خود شما می‌دانید که لطف، در مسیحیّت و یهودیّت، دو معنای مختلف دارد. و به نظر من یکی از بحث‌های بسیار جالبی که می‌توان از طریق آن تفاوت‌های اسلام و

1. grace

مسیحیّت و یهودیّت را به‌خوبی شناخت، همین وصفِ **لطف** است؛ یعنی با مقایسهٔ دیدگاه‌های مختلفی که این سه دین در باب لطف دارند می‌توان به تفاوت‌های آنها پی برد. من فعلاً فقط به مسیحیّت و یهودیّت اشاره می‌کنم، چون به این بحث مربوط می‌شوند، اما به اسلام اشاره نمی‌کنم.

ما چگونه می‌توانیم در حقّ کسی لطف کنیم؟ از این مثال می‌توان به‌خوبی استفاده کرد: فرض کنید بچهٔ من دوست دارد برود سینما. من هم دوست دارم اتاق بچه‌ام ریخته و پاشیده نباشد. آن‌وقت برای اینکه او به خواسته‌اش برسد و من هم به خواسته‌ام برسم می‌آیم با بچّه‌ام به این صورت قرارداد می‌کنم، می‌گویم: «بابا! اگر اتاق خودت را مرتّب کردی و از این به‌هم‌ریختگی و آشفتگی و این زَلَم‌زیمبوها نجاتش دادی، امروز بعدازظهر می‌برمت سینما». اما منِ پدر بعد از اینکه با او این‌گونه قرارداد می‌کنم و او شروع می‌کند به مرتّب‌کردن اتاقش، ناگهان به این نتیجه می‌رسم که اگر این بچه بخواهد با کمال صداقت و جدّیت به کارش ادامه دهد و وضع به همین منوال ادامه پیدا کند، وقت سینما فوت می‌شود. یعنی در عین اینکه او با کمال صداقت و جدّیت دارد کار می‌کند، اگر به همین نحو کار کند، کارش تا هشت شب طول می‌کشد، ولی فیلم سینمایی ساعت هفت شروع می‌شود. بنابراین من نمی‌توانم به وعده‌ام وفا کنم. در اینجا دو کار می‌توان انجام داد. یکی اینکه خود من هم در این مرتب‌کردن اتاق به او کمک کنم. وقتی خود من هم وارد کار شوم و در مرتب‌کردن اتاق به او کمک کنم، به‌جای اینکه کارش ساعت هشت شب تمام شود، ساعت شش بعدازظهر تمام می‌شود و طبعاً می‌توانم او را به سینما ببرم. یک کار دومی هم می‌توان کرد و آن اینکه به او کمک نکنم، ولی به محض اینکه زمان سینمارفتن فرا رسید، بگویم: «ولو اتاقت هنوز کاملاً مرتب نشده ولی تو را به سینما می‌برم». در هر دو مورد لطف انجام گرفته است. چرا؟ چون کار ناکامل، کامل شده است. امّا یکبار کار ناکامل به این صورت کامل

شد که خود بچّه نتوانست کار را کامل کند و من رفتم به او کمک کردم، و حالا که اتاق مرتب و منظم است می‌توانیم سینما برویم. یکبار هم به این صورت که من اتاق را مرتب نمی‌کنم امّا چیزی را که ناکامل است، کامل فرض می‌کنم. چرا کامل فرض می‌کنم؟ چون صداقت و جدّیّت را در بچه‌ام اِحراز کرده‌ام؛ یعنی دیدم واقعاً از بعدازظهر تا حالا دارد برای مرتّب‌کردن اتاقش به‌جدّ کار می‌کند.

درواقع، لطف از لحاظ ادیان ابراهیمی به همین معناست؛ یعنی کار عبد فی‌نفس‌الامر کامل نیست؛ آن‌وقت یا خدا مداخله‌ای می‌کند و خودش کار را کامل می‌کند؛ یا اینکه خدا مداخله نمی‌کند ولی کار ناکامل را کامل تلقّی می‌کند و در هر دو حال بچّه را به سینما می‌برد. منتها به شرط اینکه در بچه اِحراز صداقت و جدیّت شده باشد. لطف مسیحیان، لطف قسم اوّل است. یعنی لطفی است که در آن لطف، خود خدا نواقص کار بندهٔ صادقِ جدّی را جبران می‌کند. امّا لطف در یهودیّت از مقولهٔ دوم است. یعنی کارْ ناقص می‌مانَد ولی خدا آن را کامل تلقّی می‌کند.

حالا به هر دلیلی که بالاخره این لطف انجام بگیرد، این لطف، یا علت‌العلل آمرزیدگی انسان می‌شود، و یا اگر علّت‌العلل هم نشود، درواقع بزرگ‌ترین عاملی است که می‌تواند آمرزیدگی انسان را به دنبال داشته باشد. صحبت ما بر سر این است که به این وضع و حالی که فرد پیدا می‌کند، یعنی اینکه در چشم خدا آمرزیده می‌شود و خدا کار او را یا کامل می‌کند و یا کامل تلقّی می‌کند، و خلاصه، او در وضع کنونی مورد رضایت خداست، در زبان انگلیسی می‌گویند justification. البته در زبان‌های دیگرِ اروپایی هم از همین مادهٔ just استفاده می‌شود. و چون just به معنای عادل و نیکوکار است، بعضی از مترجمان به justification می‌گویند عادل‌شمردگی، به این معنا که دیگر خدا این شخص را نیکوکار به حساب آورده است؛ ولی ترجمهٔ چندان جالبی نیست. مخصوصاً در

مورد مسیحیّت که «شمردگی» بیشتر دلالت بر «تلقّی» می‌کند، نه اینکه واقعاً خدا انسان را عادل کرد و نقائصش را جبران نمود. به‌هرحال به این وضع می‌گویند justification. این مفهوم justification (آمرزیدگی) به معنایی که گفته شد، از بعد از «شورای نیقیه» به این سو بر اخلاقِ مسیحیان تسلّط پیدا کرد، و جای مفاهیم دیگر مثل خوب، بد، صواب، خطا، و سایر مفاهیم پیشگفته را گرفت. مفهومِ justification در ابتدا بار دینی داشت، ولی رفته‌رفته بار اخلاقی نیز پیدا کرد. از آن به بعد، دیگر در ارتباط بین انسان و انسان هم از این مفهوم استفاده می‌شد. با اینکه در رابطهٔ انسان و انسان، دیگر مسئلهٔ آمرزیدگی و غفران در کار نیست، می‌گفتند این کار justified است، یا این انسان justified است؛ به این معنا که کاری که انجام داد به لحاظ اخلاقی درست است؛ یا خودش کار درستی انجام داد. به همین دلیل بود که در ابتدای عرایضم گفتم justification یک مفهوم **دینی**ـاخلاقی است. همهٔ اینها مربوط به گام دوم بود.

پس لاک تا اینجا دو مقدمه گفت؛ اول اینکه justifiedبودن و justifiedنبودنِ تمام افعال ارادیِ اختیاری در اخلاق را منظور دارد. و دوم اینکه خودِ باور هم از افعال ارادیِ اختیاری است؛ و لذا باور می‌تواند justified و نا justified باشد.

مقدمهٔ سوم لاک. امّا لاک مقدمهٔ سومی هم اضافه می‌کرد و آن اینکه در گام سوم، بحث بر سر این است که چه زمانی یک باور، برحق است؟ یعنی چه زمانی انسان در داشتنِ عقیده‌ای برحقّ است، و چه زمانی برحق نیست؟ یعنی چه زمانی حق ندارد این عقیده را داشته باشد، ولو آن را دارد؟ و چه زمانی انسان باید عقیده‌ای را داشته باشد، ولو فعلاً آن را ندارد؟ به تعبیر دیگر، وقتی ما می‌خواهیم مفهومِ برحق‌بودن را بر باوری حمل کنیم، این باور چه ویژگی‌ای باید داشته باشد تا بتوانیم مفهوم برحق‌بودن را بر آن حمل کنیم و بگوییم «این یک عقیدهٔ برحق است»؟

در این گام سوم، لاک به بیّنه‌جویی قائل شد. ایشان می‌گفت عقیده‌ای بر حق است که صاحب این عقیده بر درستیِ آن بیّنه داشته باشد. اگر من عقیده‌ای دارم و بر درستیِ آن بیّنه دارم، در این صورت داشتنِ این عقیده از لحاظ اخلاقی درست و بر حق است. و اگر عقیده‌ای دارم که بر درستیِ آن بیّنه‌ای ندارم، آن‌وقت داشتنِ این عقیده درست نیست. یعنی همان‌طور که انسان وقتی دزدی می‌کند کار خلاف اخلاق انجام داده، به همین ترتیب، وقتی انسان به چیزی باور دارد که بر درستی آن دلیل ندارد، کارش نادرست است؛ یعنی باورِ او نادرست است. بنابراین برای درست و بر حق بودن یا درست و بر حق نبودن، باید اول سراغ صاحب عقیده رفت. چرا؟ چون بعضی امور هست که، لااقل فی‌بادی‌النظر، به نظر می‌رسد که اگر سراغ فاعلش هم نرویم، می‌توانیم به قبح یا حُسنِ آن حکم کنیم. مثلاً در مورد دزدی می‌توانیم بگوییم دزدی در هر حال قبیح است. یا در مورد تواضع بگوییم تواضع در هر حال حَسَن است. امّا در عقیده برای اینکه ببینیم کسی عقیده‌اش درست است یا نه، اول باید سراغ خود شخص برویم. چرا؟ چون ممکن است داشتنِ عقیده‌ای برای شما درست باشد، اما داشتنِ همان عقیده برای من نادرست باشد. پس اول باید سراغ صاحب عقیده، یعنی سراغ کسی که معتقد است، برویم. ثانیاً حال که سراغ او می‌رویم، چه‌چیزی را از او سراغ بگیریم؟ چه‌چیزی را از او استفسار کنیم؟ **بیّنه**‌اش را استفسار کنیم و بگوییم چه بیّنه‌ای بر عقیدهٔ خودت داری؟ اگر بر عقیدهٔ خودش هیچ بیّنه‌ای نداشت، آن‌وقت می‌گوییم ایشان این عقیده‌اش نادرست است. و اگر بیّنه داشت، می‌گوییم درست و بر حق است.[۱]

---

۱. ○ آیا عقیده‌اش باید صادق هم باشد؟

● صدق را که قبلاً احراز کردیم.

از این فاز سوم معمولاً به بیّنه‌جویی تعبیر می‌کنند، یعنی انسان به سراغ بیّنه می‌رود و می‌گوید بیّنهٔ شما چیست. هر وقت به سراغ بیّنه رفتید، بیّنه‌جو هستید. بنابراین باورهای درست و حق یعنی باورهایی که صاحبانِ آنها بر آنها بیّنه دارند، و الّا نادرست خواهند بود.[1] پس دوستان توجه کنند که ما در بحث لاک درواقع سه فاز مهم می‌بینیم:

۱. فاز اول اینکه اخلاق شامل هرفعل ارادیِ اختیاری می‌شود و حکم به justification یا عدم justification می‌کند؛ و نه فقط افعال ارادیِ اختیاریِ جوارحی بلکه افعال جوانحی را هم شامل است.
۲. فاز دوم اینکه باوریافتن یک فعل ارادیِ اختیاری است. و چون فعل ارادیِ اختیاری است، می‌تواند مشمول justification یا عدم justification واقع شود. لذا می‌توانیم بگوییم که فلان باور، باورِ برحقّی است یا باورِ برحقّی نیست.
۳. فاز سوم اینکه باورهایی مصداقِ برحق بودن هستند که صاحب باور برای آنها بیّنه دارد؛ لذا باورهایی که صاحب باور برای آنها بیّنه‌ای ندارد، برحق نیستند.[2]

---

۱. ○ آیا توحید هم از مقوله‌هایی است که باید سراغ موحّد رفت و فی‌نفسه نمی‌توان گفت که موجّه است یا نه؟

● بله، به لحاظ معرفت‌شناختی نمی‌توان گفت که آیا توحید باورِ درست و حق است یا نه، بلکه باید سراغ کسی که موحّد است برویم و بگوییم: ای موحّد، آیا تو بر باورِ خودت بیّنه هم داری یا نه؟ اگر بیّنه داری، باورت درست است و اگر بیّنه نداشته باشی، باورت درست و حق نیست. البتّه در اینجا فقط طرح بحث می‌کنیم. در مورد تمام مقدّمات آن بحث‌های فراوانی صورت گرفته است، اما فعلاً می‌خواهیم اسکلت بحث را تصویر کنیم.

۲. ○ مطلبی که دربارهٔ صاحب باور گفتید، این نکته را در نظر ندارد که بیّنه باید برای «صاحب باور» بیّنهٔ درستی باشد؛ ولو نسبت به دیگری قانع‌کننده نباشد. یعنی همان بحثی که در جلسهٔ قبل اشاره شد.

● گاه خود نظرات پایه‌گذار یک نظریّه ابهام دارد، اما بعدها توسط دیگران تدقیق می‌شود.

تا این نقطه از بحث، به نظر شما justified را باید در فارسی به چه کلمه‌ای ترجمه کنیم؟ ما تا به حال «موجّه» را در وصف باور به‌کار می‌بردیم و می‌گفتیم باورِ صادقِ موجّه. اما اتفاقاً در زبان فارسی، «موجّه» را در مورد اَفعال هم به‌کار می‌بریم. مثلاً می‌گوییم «کار موجّهی کرد» یا «کارش موجّه است». بنابراین در اینجا هم در مقابل justified می‌توان «موجّه» را به‌کار برد. چون ما موجّه را در مورد افعال دیگر هم به‌کار می‌بریم، در مورد باور هم می‌توانیم به‌کار ببریم. امّا دوستان توجه کنند، ما وقتی می‌گوییم justified و آن را به موجّه ترجمه می‌کنیم، موجّه را در فارسی به معنای مدلّل می‌گیریم، با اینکه موجّه به معنای مدلّل در فاز سومِ طرح لاک مطرح می‌شد. یعنی اگر شما فاز ۱ و ۲ را قبول داشته باشید ولی در فاز ۲ بمانید و فاز ۳ را قبول نداشته باشید ــ کمااینکه خواهم گفت کسانی چنین کرده‌اند ــ آن‌وقت باورها می‌توانند justified یا unjustified باشند، ولی justified یا unjustified بودن آنها به معنای مدلّل یا نامدلّل‌بودن نیست. در فارسی گویا چیزی که لاک گفته است، در ذهن‌مان اِشراب شده است؛ یعنی به تعبیری، گویا این نکته به مرحلهٔ ناخودآگاهِ ذهن ما رسیده است که همه‌وقت justified را به معنای مدلّل[1] می‌گیریم. اصلاً وقتی می‌گوییم «الف موجّه است»، این موجّه یعنی چه؟ یعنی مدلّل است. با اینکه چنین نیست و انسان می‌تواند فقط فاز ۱ و ۲ را قبول کند؛ و اگر فاز ۱ و ۲ را قبول کرد، باورها می‌توانند justified یا unjustified شوند، ولی justified و unjustified بودن‌شان به معنای مدلّل بودن و نامدلّل بودن نیست.

بنابراین اگر انسان فاز ۱ و ۲ را قبول داشته باشد ولی به بیّنه‌جویی قائل نباشد، justified بودن به معنای مدلّل‌بودن نیست. معنای این سخن

در مورد لاک هم، دیگران می‌گویند چیزی که لاک می‌گفت این بود که باور برای خود صاحب باور موجّه باشد.

1. reasoned

چیست؟ معنایش این است که چنین شخصی قائل است که انسان‌ها باورهای justifiedی دارند که، در عین اینکه justified است، دلیلی به سودش ندارند؛ چون justification و عدم justification به خودی خود دائرمدار دلیل داشتن و دلیل نداشتن نیست. آن چیزی که justification و عدم justification را دائرمدار دلیل داشتن و نداشتن می‌کند نظریهٔ بیّنه‌جویی است. این نظریّه است که اگر کسی به آن قائل باشد، آنگاه justification او می‌شود استدلال و دلیل‌داشتن.[1]

اگر این‌گونه باشد، آن‌وقت به نظر کسی مثل لاک، **علم** مساوی است با «عقیدهٔ صادقِ موجّه»، منتها از «موجّه» در نظر لاک باید **مُدَلّل** فهمیده شود. موجّه یعنی دارای بیّنه. اگر این‌گونه باشد، به نظر می‌رسد که فاصلهٔ علم و عقیده مشخص شده است. عقیده، هر چیزی است که ما به آن باور داشته باشیم. در یک تقسیمِ کلّی، عقائد ما یا مطابق با واقع‌اند و یا غیرمطابق با واقع. عقائد «مَطابق با واقع» می‌شوند صادق، و عقائد «غیرمطابق با واقع» می‌شوند عقائد کاذب یا همان جهل مرکّب. چون اگر عقیده‌ای صادق نبود، یعنی عقیده بود ولی کاذب بود، حتماً جهل مرکّب است. جهل مرکب یعنی عقیدهٔ کاذب؛ یعنی انسان به چیزی باور دارد، درحالی که آن چیز خلاف واقع است. این جهلْ جهلِ بسیط نیست بلکه جهل مرکّب است. امّا عقائدی که صادق باشند، باز در درون خودشان دو قسم می‌شوند:

۱. عقائد صادقی که کسانی که دارای این عقائدند از لحاظ اخلاقی خطاکارند.
۲. عقائد صادقی که کسانی که دارای این عقائدند از لحاظ اخلاقی خطاکار نیستند.

1. reasoning

عقائد دستهٔ اول عقائد صادقِ موجّه‌اند که صاحبان این عقیده در داشتن آنها خطای اخلاقی مرتکب نشده‌اند. دستهٔ دوم عقائد صادقِ ناموجّه هستند، یعنی عقائدی که صادق‌اند ولی دارندگان این عقائد از لحاظ اخلاقی مرتکب خطا شده‌اند. پس موجّه و ناموجّه این دو دسته‌اند.

تا اینجا موجّه و ناموجّه به معنای این بود که صاحب عقیده از لحاظ اخلاقی برخطا هست یا نیست؛ اما در نظر لاک، برخطابودنِ به لحاظ اخلاقی و برخطانبودن، دائرمدار بیّنه‌داشتن و نداشتن است. بنابراین، در این تفسیرِ لاکی وضع از این قرار است که کلّ عقائد ما یا صادق‌اند یا غیرصادق. عقائد «غیرصادق» که جهل مرکب‌اند. در عقائد «صادق» هم یا صاحب عقیده می‌تواند صدق‌شان را با بیّنه نشان دهد یا نمی‌تواند. اگر توانست صدق آن عقیده را با بیّنه نشان دهد، می‌شود عقیدهٔ صادقِ مدلّل، یعنی مبَیَّن. و اگر نتوانست نشان دهد، می‌شود عقیدهٔ صادقِ نامدلّل، یعنی نامبَیَّن. در نتیجه، علم یعنی عقائد صادقِ مدلّل؛ و عقائد صادقِ نامدلّل غیرعلم خواهند بود.

پس، از اینجا به بعد هرگاه گفتیم justification، فوراً آن را به معنای مدلّل نگیرید بلکه معنای اخلاقی آن را در ذهن مجسّم کنید، تا بتوانیم بگوییم «کسانی هم هستند که قبول دارند علمْ عقیدهٔ صادقِ موجّه است، ولی در عین حال قائل به بیّنه‌جویی نیستند». وگرنه اگر موجّه را به معنای مدلّل بگیرید و علم را هم عقیدهٔ صادقِ موجّه بدانید، درواقع علم را عقیدهٔ صادقِ **مدلّل** دانسته‌اید.[۱]

---

۱. ○ آیا می‌توان موجّه را با معنای دینی آن نیز تطبیق کرد؟ چون موجّه را با معنای اخلاقی‌اش تطبیق کردید، حال آیا با معنای دینی‌اش هم می‌توان تطبیق کرد؟ یعنی صادقِ موجّه به معنای دینی آن؟

● بله، به این معنا که عقائد صادقی هستند که، با اینکه صادق‌اند، خدا راضی نبوده که شما این عقیده را داشته باشید ــ البته به شرط اینکه خدا را این‌گونه بدانیم ــ و عقائدِ صادقی هم

تا اینجا این ۳ فاز معلوم شد. در باب هر ۳ فاز، مخصوصاً فاز ۲ و ۳، هم تدقیقاتی صورت گرفته ــ و در نتیجه این مطالب قدری تشریح شده و از هم شکافته شده است ــ و هم نقدهایی ایراد شده است.

نقدهای وارد شده بر ۳ بحث لاک

اشکال در باب فاز ۱

نخست در باب فاز ۱، یعنی این ادّعا که اخلاق شامل هر فعل ارادیِ اختیاری می‌شود و حکم به justification و عدم justification می‌کند.

اگر این جمله به صورتی گفته شود که از آن نفیِ مٰاعَدا نتیجه گرفته نشود، تقریباً همهٔ محققان قبول دارند که اخلاق در باب همهٔ افعال ارادیِ اختیاری حکم دارد. امّا اگر به نحوی بیان شود که گویا نفیِ ماعَدا هم می‌کند ــ بدین معنا که اگر چیزی فعل ارادیِ اختیاری نبود، دیگر اخلاق در باب آن ساکت است ــ در این صورت عدّه‌ای در این حرف شبهه دارند و گفته‌اند که برخی چیزها افعال ارادیِ اختیاری نیستند، اما در عین حال اخلاق در باب آنها حکم دارد، مثل شجاعت و جُبن. مخصوصاً کسانی حامی این نظر هستند که از بین چهار نظام اخلاقی بزرگ دنیا، یعنی نظام‌های اخلاقیِ نتیجه‌محور، وظیفه‌محور، فضیلت‌محور، و حقّ‌محور، به اخلاق فضیلت‌محور قائل‌اند، مثل ارسطو. اتفاقاً این عدّه می‌گویند بعضی امور هستند که در عین اینکه از افعال ارادیِ اختیاری نیستند، مشمول احکام اخلاقی قرار می‌گیرند. مثلاً می‌گوییم «شجاعت حَسَن است» و «جُبن قبیح است»، با اینکه شجاعت در انسان‌های شجاع اختیاری نیست و جُبن هم در انسان‌های ترسو و بُزدل اختیاری نیست. این متفکران گفته‌اند که با اینکه جُبن و شجاعت اختیاری نیستند، باز هم

هستند که در عین اینکه عقیدهٔ صادق‌اند، شما می‌توانید به آنها معتقد باشید و خدا در داشتن این عقیده از شما رضایت دارد.

می‌توان گفت انسانِ شجاعْ خوب است و انسانِ بزدل و ترسو ــ که جُبن دارد ــ بد است. مخصوصاً نزد کسانی که به نظام اخلاقیِ فضیلت‌محور[۱] قائل‌اند، مثل ارسطو، مَشّائیان، توماسِ آکوئیناس، نوتوماسی‌ها، یعنی طرفداران توماسِ آکوئیناس، و کسانی مثل مک‌اینتایْر در عصر ما. این متفکّران که به اخلاق فضیلت‌محور یا به تعبیری اخلاق فضیلتْ‌بنیاد قائل‌اند، معتقدند که گاه اخلاق در باب غیرافعال ارادیِ اختیاری نیز حکم‌هایی می‌کند. مثلاً می‌گوییم امید از لحاظ اخلاقی امر حَسَنی است ولی ناامیدی امر قبیحی است. با اینکه امید و ناامیدی اختیاری نیستند.

این اشکال چندان مهم نیست و خللی به بحث وارد نمی‌کند.

اشکال در باب فاز ۲

آیا باوریافتن، فعل ارادیِ اختیاری است یا نه؟ لاک و همهٔ کسانی که به چیزی به نام **اخلاقِ باور** معتقدند، خودِ باور را فعل ارادیِ اختیاری می‌دانند. بزرگ‌ترین رجالی که در این جهت نامبُردارند، یکی خود لاک است و دیگری فیلسوف بزرگ اواخر قرن نوزدهم آقای کلیفورد[۲] است، که کتاب بسیار معروفی با عنوان اخلاقِ باور[۳] دارد. این کتاب بسیار معروف است و در قرن اخیر فراوان مورد موافقت و مخالفت قرار گرفته است. می‌دانید که ویلیام جِیمز کتاب معروف ارادهٔ معطوف به باور[۴] را ناظر به کتاب اخلاقِ باور کلیفورد و در ردّ بعضی از دعاویِ او نوشته است. و اما شخص سومی که در میان معرفت‌شناسان بزرگ روزگار ما به این نظریه قائل است آقای فِرِدریک چیزُم[۵] آمریکایی است که معرفت‌شناس بزرگ و درواقع شیخ‌الشّیوخ معرفت‌شناسان روزگار ماست. ایشان نیز

1. virtue-based
2. William Kingdom Clifford
3. *Ethics of Belief*
4. *The Will to Believe*
5. Fredrik Chisholm

قائل است بـه ایـنکه بـاور امـری اخـتیاری است و انسـان بـاورهایش را اختیار می‌کند. پس بنا بـر رأی ایـن مـتفکّران بـاوریافتن یک فـعل ارادیِ اختیاری است.

این عدّه که می‌گویند باوریافتن یک فعل ارادیِ اختیاری است، به دلیل قائل‌بودن به این رأی، به امر دیگری هم قائل‌اند کـه از آن بـه مسـئولیّت عقیدتی/فکری/عقلانی.[۱و۲] این عدّه به چنین چیزی قائل‌اند. تقریری که در اینجا می‌خواهم از «مسئولیت عقیدتی» بگویم تـقریری است کـه در اصل، کلیفورد در کتاب اخلاقِ باور بیان می‌کند. ولی ویلیام جِـیمز هـمان مطالب را به صورت زیباتر و شُسته رُفته‌تری در این قالب ریـخته است. پس قالبی که اکنون می‌گویم از ویلیام جِـیمز است ولی اصـل مـطلب از کلیفورد است.

جیمز می‌گوید انسان به تعداد عناوینی که بر او بار می‌شود، مسئولیّت دارد. مثلاً بر من اطلاق «پدر» می‌شود، لذا از آن حیث که پدر هستم به لحاظ اخـلاقی مسـئولیت‌هایی دارم؛ هـمچنین بـر مـن اطـلاق «هـمسر» می‌شود، لذا از آن حیث که همسر هستم باز وظایفی دارم؛ اطلاق «فرزند» هم می‌شود، چون بالاخره من فرزند پدر و مادرم هستم، لذا از آن حیث کـه فـرزند هسـتم، بـه لحـاظ اخـلاقی وظـایفی بـر مـن بـار مـی‌شود و مسئولیت‌هایی دارم. اگر رئیس اداره‌ای باشم، یا وزیر و وکیل بـاشم، یـا فروشنده باشم، و یا مشتری باشم، آن‌وقت بدین جـهت کـه «فـروشنده» هستم مسئولیت‌ها و وظایفی دارم، و از این جهت که «مشتری» هستم نیز مسئولیت‌ها و وظائف دیگری دارم، و قِس‌علی‌هذا. پس به تعداد عناوینی کـه بـر انسـان حـمل مـی‌شود، اخـلاقاً مـی‌توان تـصوّر کـرد کـه انسـان مسئولیت‌ها و وظایفی داشته باشد. آنگاه جِیمز می‌گوید یکی از عناوینی

---

1. doxastic responsibility
2. intellectual responsibility

که بر انسان بار می‌شود، این است که انسان «صاحب عقیده» و «معتقِد» است. لذا از این جهت که عنوان «معتقِد» یا «صاحب عقیده» بر انسان بار می‌شود، او، از این حیث نیز، مسئولیت‌هایی دارد. در نتیجه، انسانی که در همهٔ جوانب افعالش اخلاقی است و می‌خواهد وظائف اخلاقی خودش را انجام دهد، اگر از لحاظ عقیدتی/فکری/عقلانی نیز، برای خودش مسئولیّت قائل باشد، طبعاً باید به طریقی از زیربار این مسئولیت موفّق بیرون بیاید. مسئولیّت انسان به عنوان فروشنده یا مشتری اقتضاهایی داشت و هر یک از عناوین پدر، همسر، استاد، شاگرد، فرزند و... هم اقتضائاتی دارد. سؤال این است که اقتضای مسئولیت عقیدتی چیست؟ ویلیام جِیمز می‌گوید این مسئولیّت عقیدتی دو اقتضا دارد، که اگر هر یک از این دو نمی‌بود، کار ما آسان بود. یعنی اگر ما فقط به یکی از این دو اقتضا موظف بودیم، کارمان بسیار آسان بود.

۱. اقتضای اولِ مسئولیّت عقیدتی این است که ما **اخلاقاً**[۱] موظفیم هیچ گزارهٔ کاذبی به ذهن‌مان راه پیدا نکند. انسان باید چنان سلوک کند که هیچ گزارهٔ خطا، یعنی غیرمطابق با واقع، به ذهنش راه نیابد. حال فرض کنید که

---

۱. بنده بر این قیدِ «اخلاقاً» بسیار تأکید دارم. چون بحثی که امثال لاک، کلیفورد، ویلیام جِیمز و چیزُم طرح کرده‌اند، امروز به اندازه‌ای وسعت پیدا کرده که در بعضی از کتاب‌های جدیدالانتشارِ معرفت‌شناسی، به‌صراحت آمده است که معرفت‌شناسی شاخه‌ای از علم اخلاق است. در کتاب آقای مِرتون (Adam Merton) این مطلب هست. آقای اُوْدی (Robert Audi) هم، در مقدمهٔ کتاب صریحاً نوشته است که معرفت‌شناسی شاخه‌ای از علم اخلاق است؛ معرفت‌شناسی به ما می‌گوید که ما اخلاقاً چه باورهایی باید داشته باشیم و چه باورهایی نباید داشته باشیم. این رأی تا بدین حد رسوخ پیدا کرده است. خانم لیندا زاگزِبْسکی، متفکر آمریکاییِ روسی‌الاصل، کتاب مفصّلی نوشته ــ که کتاب بسیار جالبی است ــ در این باب که معرفت‌شناسی مهم‌ترین شاخهٔ اخلاق است؛ زیرا بقیهٔ شاخه‌های اخلاق ــ که اخلاقِ ناظر بر سایر افعال جوارحی و جوانحیِ ارادیِ اختیاری‌اند ــ همه از معرفت‌شناسی منشعب می‌شوند؛ زیرا همهٔ افعال انسان ناشی از باورهای انسان است.

ما بخواهیم به این وظیفه‌مان عمل کنیم، یعنی در زندگی‌مان به‌گونه‌ای سلوک کنیم که هیچ گزارهٔ غیرمطابق با واقعی به ذهن ما راه پیدا نکند. باید چه کنیم؟ اگر چنین وظیفه‌ای داشته باشیم، سه قسم گزاره خواهیم داشت. باید ببینیم وضع ما نسبت به این سه قسم گزاره چگونه خواهد بود:

گزاره‌های معلومُ‌الصِّدق

گزاره‌های معلومُ‌الکذب

گزاره‌های مجهولُ‌الصِّدقِ والکذب.

البته این تعابیر را بنده درست کرده‌ام. اگر وظیفهٔ انسان این است که طوری مشی کند که هیچ گزارهٔ کاذبی به ذهنش راه نیابد، با گزاره‌های معلوم‌الصدق، یعنی گزاره‌هایی که علم به صدق‌شان دارد، چه باید بکند؟ باید این گزاره‌ها را قبول کند و به ذهن خودش راه دهد. با گزاره‌های معلوم‌الکذب چه باید بکند؟ در این مورد نیز شکی نیست که باید ردّشان کند. پس معلوم‌الصدق‌ها را باید قبول کند و معلوم‌الکذب‌ها را رد کند. اما با گزاره‌های مجهولُ الکذبِ والصدق چه باید کرد؟ یعنی گزاره‌هایی که نه می‌داند صادق است و نه می‌داند کاذب است؟

○ باید سکوت کند؛ نه قبول کند و نه ردّ کند.

● نه، اگر فقط مسئولیّت اول را داشته باشد، بنا بر احتیاط باید ردّ کند. چرا؟ چون اگر گزاره‌های نوع سوم را ردّ کرد، دو حالت دارد: یا آن گزاره فی‌الواقع صادق بوده و آن را ردّ کرده است و یا کاذب بوده است. اگر کاذب بوده است، به مسئولیت‌اش عمل کرده و نگذاشته که قضیهٔ کاذبی وارد ذهنش شود؛ و اگر هم صادق بوده است که عیبی بر او وارد نیست، چون مسئولیّت دیگری نداشته است.

۲. اگر مسئولیّت اخلاقیِ انسان در قبال افکارش اقتضای دومی داشته باشد و آن اینکه ما باید چنان سلوک کنیم که هیچ قضیهٔ صادقی از دست ذهنِ ما فوت نشود، این دیگر مسئولیت دوم ماست.

حال مسئولیّت اوّل را فراموش کنید و فرض کنید که ما فقط این مسئولیّت دوم را داشته باشیم؛ اگر فقط مسئولیّت دوم را داشته باشیم ــ که هیچ گزارهٔ صادقی نباید از ذهنِ ما فوت شود ــ آنگاه در باب معلوم‌الصّدق‌ها چه باید بکنیم؟ باید معلوم‌الصّدق‌ها را قبول کنیم. معلوم‌الکذب‌ها را چه باید بکنیم؟ باید ردّشان کنیم. مجهول الصدقِ والکذب را باید چه کنیم؟ احتیاط اقتضا می‌کند که قبول کنیم؛ چون ممکن است صادق باشد و اگر ردّش کنیم از دست‌مان فوت شود؛ پس باید قبول‌شان کنیم.

امّا ویلیام جِیمز می‌گوید مسئله این است که مسئولیّت ما نه اوّلی است به تنهایی، و نه دومی است به تنهایی. ما از لحاظ اخلاقی هر دو مسئولیّت را داریم. باید کاری کنیم که هیچ قضیهٔ صادقی از ذهن‌مان فوت نشود و هیچ قضیهٔ کاذبی هم به ذهن‌مان راه پیدا نکند. حال که می‌خواهیم این دو مسئولیت را با هم جمع کنیم، در گزاره‌های قسم سوم مشکل پیدا می‌کنیم. چون قسم اوّل (معلوم‌الصدق‌ها) را که باید در هر دو حال قبول کنیم. قسم دوم (معلوم‌الکذب‌ها) را هم که باید در هر دو حال ردّ کنیم. اما در قسم سوم چه باید کرد؟ اگر فقط مسئولیت اوّل را داشتیم، ردشان می‌کردیم؛ و اگر فقط مسئولیت دوم را داشتیم آنها را قبول می‌کردیم. امّا حال که هر دو مسئولیت را داریم، در این قسم سوم باید چه کنیم؟ ایشان می‌گوید ظاهراً باید سکوت کنیم (همان چیزی که دوستمان گفتند). او می‌گوید باید توقّفُ‌الحکم کنیم. به این کار از لحاظ معرفت‌شناسی می‌گویند تعطیلُ الحُکم/توقُّفُ‌الحُکم.[1] باید تعطیل‌الحکم و توقف‌الحکم کنیم. جمعِ هر دو مسئولیّت ما ــ یا به تعبیری جمع دو ناتِجهٔ حاصل از آن مسئولیّت اَخلاقیِ ما ــ این است که در این قسم سوم، که مجهول الصدق

1. epistemic withdrawal

والکذب است، توقّف کنیم و اتّخاذ موضع نکنیم. پس تا اینجا حاصل این شد که: به احتیاط نزدیکتر است که در قسم سوم بگوییم «نه به این طرف باور داریم و نه به آن طرف؛ ما ساکت‌ایم و هیچ اتخاذ موضعی نمی‌کنیم».

امّا در این صورت دو مشکل پیش می‌آید:

۱. یکی اینکه وقتی می‌گویند «در این قسم سوم که مجهول الصدق والکذب است، انسان باید توقف‌الحکم کند»، فرض بر این است که انسان می‌تواند توقّف‌الحکم کند و می‌تواند نکند. لذا می‌گویند وظیفهٔ شما این است که توقّف‌الحکم کنید. یعنی مثل اینکه اتّخاذ موضعِ عقیدتی یک امر ارادیِ اختیاری است و انسان می‌تواند بگوید اینجا دیگرَ نه حکم به «الف ب است» می‌کنم و نه حکم به «الف ب نیست»؛ نه به «الف ب است» باور پیدا می‌کنم و نه به «الف ب نیست». پس پیش‌فرضِ آنها این است که گویا می‌شود چنین کاری کرد. لذا کسانی مثل ویلیام جِیمز چنین چیزی می‌گویند. البته ویلیام جمیز و کلیفورد در جهات دیگری با یکدیگر اختلاف دارند، ولی بر سر این نکته اشتراک نظر دارند که گویا هم امکان این هست که انسان رأیی را قبول کند، و هم امکان این هست که رأیی را قبول نکند، و هم امکان این هست که اصلاً توقف کند و حکمی صادر نکند. مشکل اینجاست که آیا واقعاً این‌گونه است و این هر سه حالت امکان دارد؟

۲. مشکل دومی نیز وجود دارد. فرض می‌کنیم که در مقام ذهن، یعنی در مقام یک عملِ جوانحی، توقف‌الحکم امکان‌پذیر باشد، اما بالاخره در زندگی عملی باید یا از این طرف برویم یا از آن طرف. حالا در مقام عمل چه باید کرد؟ یعنی فرض کنید که گزارهٔ «خدا وجود دارد» مجهولُ الکذبِ والصدق باشد و لذا وظیفهٔ عقلانی/عقیدتیِ من اقتضا می‌کند که توقف کنم. همچنین فرض می‌کنیم که در مقام ذهن توقّف امکان‌پذیر باشد، یعنی من بگویم «نه باور دارم که خدا هست و نه باور دارم که خدا نیست».

امّا در زندگی ــ یعنی وقتی که می‌خواهم زندگی کنم ــ بالاخره یکی از طرفین قضیه را مبنای عمل قرار خواهم داد. البتّه شاید این مثال از یک لحاظ مثال خوبی نبود. چون مثالی نبود که پیوند مستقیمِ آن با مقام عمل، برای همهٔ مخاطبان واضح باشد. لذا ممکن است این مَثال روشن‌کننده نباشد.[۱] مثال بهتری می‌زنم که در مقام عمل، پیوند مستقیم با زندگی داشته باشد. فرض کنید من نمی‌دانم که آیا تهران در شمال قم واقع است یا قم در شمال تهران؟ طرفینِ این قضیه، مجهولُ الصّدقِ والکذب است. با خودم می‌گویم «من بعد از این، نه حکم می‌کنم که قم در شمال تهران است و نه حکم می‌کنم که تهران در شمال قم است». امّا بالاخره در مقام عمل چگونه می‌توانم زندگی کنم؟ بالاخره وقتی می‌خواهم از قم به طرف تهران بروم، بالا بروم یا پایین؟ بالاخره یکی از این دوکار را باید انجام دهم.

کسانی که در چنین مواردی به احتیاط قائل‌اند گویا معتقدند که «آن چیزی که خدا از ما خواسته است عمل جوارحی است». آن‌وقت می‌گویند «در درونت هر چه می‌خواهد بگذرد! احتیاط اقتضا می‌کند که در عمل ــ یعنی در عمل جوارحی/بیرونی ــ چنان زندگی کنی که گویی خدایی هست یا گویی زندگیِ پس از مرگی هست». البته ممکن است این حرف برای برخی واقعاً مبنایی باشد، ولی در این صورت باید مبنای شما این باشد که خدا از ما عمل جوارحی خواسته است؛ و اگر این مبنا را نمی‌توانید قبول کنید، دیگر به این قول هم نمی‌توانید قائل شوید.

رأی ویلیام جیمز. تا اینجا بین کلیفورد و ویلیام جِیمز وفاق وجود دارد. امّا ویلیام جِیمز از اینجا به بعد با کلیفورد اختلاف پیدا می‌کند و آن اختلاف این است که کلیفورد تا همین مورد سوم می‌گفت اقتضای

---

۱. ○ هیوم هم در زندگی عملی‌اش کلیسا می‌رفت؛ شاید احتیاطاً می‌رفته است!

استدلال این است و باید توقّف کنیم. امّا ویلیام جِیمز می‌گوید نه، در این توقّف باید قائل به تفصیل شویم. در این قسم آخر که مجهولُ الکذبِ والصّدق است نباید توقّف کنیم، بلکه باید ببینم وضع از چه قرار است. جِیمز می‌گفت گزاره‌های مجهول الکذب والصدق را می‌توان از سه‌حیث تقسیم کرد. و بسته به اینکه حیث اوّل باشد یا حیث دوم یا حیث سوم، یا باید توقف کنیم یا نکنیم. البته حکمِ اوّلیه ــ به تعبیر او حکمِ فی‌بادی‌النّظر[1] همین توقّف است. ولی حکمِ واقعی ــ یعنی در مقام عملِ ــ توقّف نیست. او این قبیل گزاره‌ها را از سه حیث تقسیم می‌کرد:

۱. اولاً عقائدی که از این قبیل هستند از یک حیث به دو قسم تقسیم می‌شوند: عقائدِ فوری و فوتی و عقائدِ غیرفوری و فوتی. عقائد غیرفوری و فوتی عقائدی هستند که اگر اکنون در باب آنها توقّف کردید، بعداً امکان اینکه توقّف‌تان به ردّ یا قبول تبدیل شود، وجود دارد و هیچ مشکلی پیش نمی‌آید. امّا برخی عقائد هستند که فوری و فوتی‌اند؛ یعنی اگر اکنون توقّف کردید بعداً دیگر فرصت استدراک نخواهید داشت.

○ مثل بچه‌ای که در چاه افتاده، و ما تردید داریم که کسی در چاه افتاده است یا نه.

● آفرین، مثالی که خود جیمز می‌زند این است که اگر رئیس اوّلین گروه کاشفان قطب جنوب ــ که جِیمز می‌گوید دکتر ویلسون بود ــ می‌آمد و به شما می‌گفت: «ما می‌رویم که قطب جنوب را کشف کنیم، با ما همراه شو تا جزء اوّلین گروه فاتحان قطب جنوب بشوی»؛ شما هم نمی‌دانید که آیا آنها موفّق می‌شوند خودشان را به قطب جنوب برسانند یا نه، با خودتان می‌گویید: «نه دلیلی دارم بر اینکه آنها حتماً می‌توانند خودشان را به قطب

1. prima facie

برسانند و نه دلیل دارم بر اینکه نمی‌توانند». بعد با خودتان می‌گویید: «عیبی ندارد؛ حالا اینها بروند! ما خودمان یکی دو سال دیگر خواهیم رفت». جِیمز می‌گوید: «یکی دو سال دیگر که تو دیگر اوّلین گروه نخواهی بود! اگر می‌خواهی از امتیاز اوّلین گروه بودن برخوردار شوی، چاره‌ای جز این نیست که اینجا وضعِ دیگری اتّخاذ کنی». آن وضعِ دیگر را بعداً خواهم گفت که چه وضعی است، ولی بالاخره نمی‌توانید اینجا متوقّف شوید. برخلاف اینکه بگویند «این شیرینی یا سمّی است یا سمّی نیست». در این مثال اگر اکنون هم هیچ حکمی نکردید و در مقام عمل ترتیب اثر ندادید، فردا هم می‌توانید آن شیرینیِ نخورده را استدراک کنید. یعنی اگر فردا فهمیدید که این شیرینی سمّی نبوده است و بسیار هم خوشمزه بوده است، چنین چیزی قابل استدراک هست. امّا چیزی را که قابل استدراک نیست چه کنیم؟ لذا گاه در مورد عقیده‌ای، به علت اینکه فوری و فوتی است و غیرفوری و فوتی نیست، نمی‌توان توقّف‌الحکم کرد.

اگر دقت کنید ویلیام جِیمز از همین جا رفته‌رفته برای دیانت تمهید مقدمه می‌کند تا بگوید بعضی عقائد هست که اگر اینجا در دارِ دنیا اتّخاذ نکردید و گفتید «حالا باشد تا فردای قیامت!» خواهند گفت «آقا! فردای قیامت که دیگر وضع خراب است! آن‌وقت دیگر فرصت استدراک ندارید». پس عقائد را می‌توان به فوری‌وفوتی و غیرفوری و فوتی تقسیم کرد. و وصف «فوری و فوتی» و «غیرفوری و فوتی» برای این عقائد، دائرمدار این است که آیا برای من فرصت اتّخاذ موضعِ ردّ یا قبول وجود دارد، یا دیگر بعداً چنین فرصتی وجود نخواهد داشت.

۲. حیث دوم این است که ــ قطع نظر از فوری و فوتی بودن یا نبودنِ یک عقیده ــ آیا، به تعبیر جِیمز، این عقیده زنده است یا مرده. بعضی عقائد هست که این طرف و آن طرفش چندان اهمّیّت ندارد امّا بعضی

عقائد هست که این طرف و آن طرف آن بسیار اهمّیّت دارد. عقائدی که این طرف و آن طرفش بسیار اهمّیّت دارد، به تعبیر خود جِیمز زنده[۱][۲] هستند، و دستهٔ دیگر مرده.[۳] جیمز می‌گوید بعضی از عقائد زنده هستند اما بعضی عقائد دیگر مرده‌اند؛ یعنی بعضی عقائدْ این طرف و آن طرف‌شان چندان توفیری نمی‌کند ولی بعضی عقائدْ این طرف و آن طرف‌شان توفیر می‌کند. مثالی که او می‌زند این است که می‌گوید: «برای ما مسیحیان، وجود مهدی و عدم وجود مهدی، یک مسئلهٔ مرده است، امّا این مسئله برای مسلمین زنده است. برای آنها، وجود و عدم مهدی بسیار توفیر می‌کند؛ اینکه مهدی وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، برای مسلمین بسیار تفاوت دارد. ولی برای ما مسیحیان چنین نیست». از آن طرف اختلافی را که بقیهٔ فِرق مسیحی با مورمون‌ها دارند مثال می‌زند، و می‌گوید: «این اختلاف برای ما مسیحیان زنده است، امّا برای مسلمان‌ها مرده است». بنابراین، این نکته نیز مهم است که این طرف و آن طرفِ یک عقیده چقدر در زندگی انسان توفیر می‌کند.

۳. حیث سوم این است که آیا آن امر شقّ سوم دارد یا ندارد؟ این هم نکتهٔ مهمی است. گاه یک عقیده، دائرمدار نفی و اثبات است؛ امّا گاه عقیده‌ای، دائرمدار نفی و اثبات نیست. ایشان می‌گوید جایی که عقیده دائرمدار نفی و اثبات است، با جایی که عقیده دائرمدار نفی و اثبات نیست و در نتیجه شُقوق سوم و چهارم و پنجم و ششم و nاُمی هم متصوَّر است بسیار متفاوت است. ایشان می‌گوید در جایی که عقلاً شقِّ سوم ندارد، دیگر در مقام عمل چاره‌ای نداریم و بالاخره باید یکی از طرفین را انتخاب کنیم. انسان که نمی‌تواند نه این طرف را انتخاب کند نه آن طرف

---

1. live

۲. البته liveِ صفت به معنای زنده؛ نه liveِ فعلی به معنای زندگی‌کردن.

3. dead

را؛ یعنی در مورد یک قضیه و نقیضِ آن بگوید نه این را قبول می‌کنم و نه آن را. ما در مقام عمل چاره‌ای نداریم جز اینکه یکی از دو طرف را انتخاب کنیم. اما گاه عقیده‌ای پنج شق دارد، که اگر شما چهار شقِّ آن را هم رد کنید، باز یک شقِ دیگر برای شما باقی می‌ماند. بنابراین، قضایایی که شقِ سوم و چهارم و بیشتر دارند با قضایایی که این شقوق را ندارند و دائرمدار نفی و اثبات‌اند متفاوت‌اند.

حال ایشان می‌گوید اگر قضیّه‌ای اوّلاً فوری و فوتی بود (از حیث اوّل) و ثانیاً زنده بود (از حیث دوم) و شقِ سوم هم نداشت (از حیث سوم) در اینجا حتماً باید اتّخاذ موضع کرد و توقّف‌الحکم نکرد. امّا اگر این‌گونه نبود، باید در مقام عمل، همان «توقف‌الحکم»ی را در پیش گرفت که حکمِ اولیّهٔ[1] ما بود. بنابراین نباید بگوییم «در این‌گونه موارد همیشه باید توَقّف کرد» بلکه باید گفت «در این موارد هم، اگر آن عقیده از مقولهٔ فوری و فوتیِ زندهٔ بدون شقّ سوم است، باید اتّخاذ موضع کنیم؛ و اگر فوری و فوتی نبود، یا زنده نبود، یا شق سوم داشت، یا دوتا از این ویژگی‌ها را نداشت، و یا هر سه را نداشت، آن‌وقت است که توقّف می‌کنیم». پس عدمُ‌التّوقف در یک‌جا صورت می‌گیرد؛ آن هم وقتی است که گزارهٔ ما فوری و فوتی و زنده است و شقّ سوم هم ندارد. اینجا نباید توقّف کنیم و حتماً باید یک حکم را اتّخاذ کنیم.

امّا در چه جاهایی باید توقّف کنیم؟ در جاهایی که آن عقیده:

۱. یا غیرفوری و فوتی است؛

۲. یا مرده است؛

۳. یا شقّ سوم دارد؛

---

1. *prima facie*

۴. یا هم غیرفوری و فوتی است و هم مرده؛
۵. یا هم غیرفوری و فوتی است و هم شقّ سوم دارد؛
۶. یا هم مرده است و هم شقّ سوم دارد؛
۷. و یا هر سه؛ هم غیرفوری و فوتی است، هم مرده است، و هم شقّ سوم دارد.

پس در هفت مورد می‌توانیم توقّف کنیم، امّا در یک مورد نمی‌توانیم توقّف کنیم. بنابراین می‌بینیم که در اکثریّت قریب به اتفاق موارد، باز همان سخن کلیفورد درست است، امّا در یک مورد نادرست است. آنگاه ویلیام جِیمز ــ البته بقیهٔ سخن او به بحث ما مربوط نمی‌شود ــ می‌خواهد بگوید عقائد دینی و مذهبی اتفاقاً این‌گونه‌اند؛ یعنی فوری و فوتی‌اند، زنده‌اند، و شقّ سوم هم ندارند. بنابراین، ولو اینکه مجهول‌الکذبِ والصدق هم باشند، باید در موردشان اتّخاذ موضع کرد.

داستان کتاب ارادهٔ معطوف به باور[1] اثر جیمز را حتماً دوستان می‌دانند. ایشان در سال ۱۹۰۳ ــ تقریباً ۹۸ سال پیش ــ سخنرانی بسیار معروفی در آمریکا ایراد کرد تحت عنوان ارادهٔ معطوف به باور. بعد ایشان این سخنرانی را مفصّل‌تر کرد و چند مقالهٔ دیگر را که با این مقاله ارتباط پیدا می‌کردند به آن مُنضَم کرد و کتاب ارادهٔ معطوف به باور را منتشر کرد. از این نظر، اگر دوستان دیده باشند، در عنوان کتاب به صورت درشت نوشته است "ارادهٔ معطوف به باور" و زیر آن در عنوان فرعی نوشته است «و جستارهایی دیگر»، که آنها هم درواقع همه به این موضوع ربط دارند. ولی عنوان مقالهٔ اصلی و اسم خود کتاب ارادهٔ معطوف به باور است. کتاب بسیار معروفی است. بنده خودِ مقالهٔ «ارادهٔ معطوف به باور» را ترجمه کرده‌ام امّا بقیهٔ مقالاتش ترجمه نشده است.

1. Will to Believe

اشکال در باب فاز ۳

کسانی اشکال دیگری کردند و گفتند به فرض که عقیده پیدا کردن و عقیده پیدا نکردن، امر ارادیِ اختیاری است و بنابراین ما می‌توانیم در باب اینکه چه عقیده‌ای داریم یا چه عقیده‌ای نداریم برحق باشیم یا برحق نباشیم؛ ولی چرا برحق بودن و نبودنِ ما دائرمدار بیّنه شده است؟ شاید برحق‌بودن و نبودنِ باورداشتن و باورنداشتن‌های ما دائرمدار بیّنه نباشد. چرا انسان باید حتماً استدلال داشته باشد تا حق داشته باشد عقیده‌ای را داشته باشد؟ شاید ما بدون استدلال هم حق داشته باشیم عقائدی را داشته باشیم. و یا حتّی با استدلال هم حق نداشته باشیم عقائدی را داشته باشیم. امّا خود کسانی که به چنین چیزی قائل شده‌اند، باز معتقدند که بالاخره یک x در اینجا ــ در فاصلهٔ بین عقیده و علم ــ وجود دارد؛ منتها می‌گفتند نگویید آن x «استدلال» است. وگرنه معتقدند بالاخره آن عقیدهٔ صادق به صرف عقیدهٔ صادق بودن علم نیست، و باید چیز دیگری به آن ضمیمه شود. ولی می‌گفتند چرا گفته‌اید آن x «استدلال» است و «دلیل‌آوری» را برای x نامزد کرده‌اید.

پلنتینجا، معرفت‌شناس و فیلسوف دینِ معروف آمریکایی می‌گوید ما به این x می‌گوییم warrant. ما اصلاً تعبیرِ justification را[۱] کنار می‌گذاریم و می‌گوییم ما warrant می‌خواهیم. warrant یعنی چه؟ warrant هم که خودش باز قلمبهٔ دیگری شد! ایشان می‌گوید warrant تعبیر بسیار بسیار عامّی است که اگر بخواهید در توضیح آن از الفاظ بیشتری استفاده کنید، منِ پلنتینجا می‌گویم: یعنی شأنِ مثبتِ معرفتی.[۲و۳]

---

۱. آن هم به معنایی که اکنون تحت سیطرهٔ دکارت و لاک پیدا کرده است، یعنی استدلال‌آوری.

2. epistemic positive status

۳. پلنتینجا گاه به جای epistemic از تعبیر cognitive استفاده می‌کند و می‌گوید cognitive positive status، امّا بیشتر epistemic را به‌کار می‌برد.

عقیدهٔ صادق باید نوعی شأن مثبت معرفتی، یعنی نوعی امتیاز معرفتی داشته باشد. امّا اینکه این امتیاز معرفتی چیست، نمی‌دانیم. لذا ایشان دو جلد از کتاب‌های معروفش اصلاً با عنوان warrant است و از این تعبیر استفاده می‌کند، و از تعبیر justification و justified کاملاً عدول می‌کند. از این لحاظ درواقع تعریفی که پلنتینجا از علم به دست می‌دهد به این صورت است که در تعریف استاندارد و متعارَفِ a true justified belief به جای justitied می‌گذارد warranted و می‌گوید a true warranted belief. می‌گوید باورتان صادق باشد و warranted هم باشد، یعنی شأن مثبت معرفتی داشته باشد.

حالا این warrant را در فارسی به چه کلمه‌ای می‌توان ترجمه کرد؟ البته می‌دانید که کلمهٔ warrant در زبان انگلیسی معانی عادی زیادی دارد، مثلاً به معنای گواه، شاهد، مدرک و سند آمده است؛ ولی ایشان معنای خاصّی را وضع کرده که من نمی‌توانم آن را با یک لفظ به فارسی برگردانم. البته در ترجمه چاره‌ای نداریم و معمولاً از یک لفظ استفاده می‌کنیم. امّا آن یک لفظ را هم که بیاوریم، باید به خواننده بگوییم که از آن لفظ، نه آن معنایی را که معمولاً در عرف فهمیده می‌شود بلکه معنای شأن مثبت معرفتی را بفهمید. وگرنه می‌توان warrant را به شاهد یا شاهدِ صدق ترجمه کرد.

○ می‌توان گفت حجّت؟

● البته حجّت هم می‌توان گفت، ولی یک عیب دارد. و آن اینکه ما در منطق چیزی به نام حجّت داریم، و ممکن است این دو با هم اشتباه شوند. در منطق می‌گوییم همهٔ تصوّرات به بحث معرِّف برمی‌گردند و همهٔ تصدیقات به بحث حجّت. بعد می‌گوییم خود این حجّت سه‌قسم می‌شود: حجّت قیاسی، حجّت استقرائی، و حجّت تمثیلی. خود حجّت قیاسی هم پنج قسم می‌شود: برهان، خطابه، شعر، مغالطه، و جدل.

○ حجّت در اصطلاح فقهی آن چه؟ یعنی به معنایی که اعم از دلیلِ اجتهادی و اصولی است.

● حجتی که در منطق است، ترجمهٔ دقیق انگلیسی‌اش argument است، و چون چنین چیزی مراد نیست نمی‌توانیم در اینجا «حجّت» به معنای منطقی را بگوییم. مگر اینکه مراد از حجّت اصطلاح فقهی آن باشد. این هم بد نیست، ولی عیبش این است که فقط در عرفِ طلّاب فهمیده می‌شود. به همین جهت است که مترجمان، کلمهٔ warrant را به صورت‌های مختلفی ترجمه می‌کنند، و به هرچه که ترجمه کنند، بالاخره آن معنایی که خود پلنتینجا می‌خواهد بگوید ـ یعنی شأن مثبت معرفتی ـ نیست.

به‌هرحال، اگر شما گفتید منظور از شأن مثبت معرفتی «دلیل» نیست، یا گفتید چیزی است غیر از دلیل یا اعمّ از دلیل، آن‌وقت می‌دانید لازمه‌اش چیست؟[1] لازمهٔ قول شما این است که از internalism بیرون بروید و وارد externalism شوید؛ و این کمی به دیدگاه قدمای ما نزدیک می‌شود.

دوستان بهتر از بنده می‌دانند که این دو تعبیر، externalism و internalism، در چند حیطه از حیطه‌های فلسفه به‌کار می‌رود و در هر حیطه‌ای معنای خاصّ خودش را دارد. مهم‌ترین حیطه‌ای که externalism و internalism در آن به‌کار می‌رود فلسفهٔ نفس[2] است، که فعلاً به آن

۱. البته اینکه می‌گویم «چیزی است غیر از دلیل» در صورتی است که کسی بگوید استدلال حتّی مصداقی از مصادیق warrant نیست؛ امّا البته خود پلنتینجا چنین چیزی نمی‌گفت. پلنتینجا می‌گفت استدلال، مصداقی از مصادیقِ warrant است، امّا warrant بسیار عامّ‌تر از استدلال است. یعنی موارد بسیاری وجود دارد که شما استدلال ندارید، ولی بااین‌همه می‌توانید بگویید علم دارید؛ چون عقیده‌ای دارید که صادق است و چیز دیگری غیر از استدلال به همراه دارد و مجموعاً می‌شود علم.

2. philosophy of mind

کاری نداریم. در متافیزیک، یعنی در مابعدالطبیعهٔ فلسفه هم این دو اصطلاح به معنای دیگری به‌کار می‌رود که به آن هم کار نداریم. در فلسفهٔ هنر هم به معنای دیگری به‌کار می‌رود که به آن هم کار نداریم. ما فعلاً فقط با معنایی که در معرفت‌شناسی به‌کار می‌رود سروکار داریم. معنای internalism ــ که البته خودش شقوقِ مختلفی پیدا می‌کند ــ در معرفت‌شناسی، به صورت بسیار دقیق این است که: آن چیزی که صاحب عقیده باید داشته باشد تا بتواند مدّعی شود که صاحب علم است، باید چیزی باشد که در ساحت آگاهیِ خود او باشد. لذا به این قول می‌گویند internalism یعنی درونگروی. یعنی شما برای اینکه بتوانید بگویید عقیدهٔ شما علم است چیزی غیر از صدق لازم دارید؛ آن چیز، هرچه هست، باید امری در درون شما باشد. و یکی از اموری که در درون خودِ انسان است، استدلال است. یعنی شما وقتی استدلال دارید، در آستانهٔ آگاهیِ خودتان چیزی دارید. بنابر این تعریف، قول کسانی مثل لاک و دکارت، و در زمان ما کسانی مثل چیزُم، نوعی از internalism است؛ چون این فیلسوفان آن امر لازم را استدلال می‌دانستند و استدلال امری internal است. همهٔ این متفکّران به روایتی از internalism قائل بودند. امّا externalism قولی است که بنابر آن کسی که صاحب عقیده است، اگر بخواهد ادّعا کند که «من صاحب علم هستم»، نباید لزوماً در آستانهٔ آگاهیِ خودش واجد چیزی باشد؛ پس اگر واجد چیزی باشد و خودش هم از آن چیز بی‌خبر باشد، باز هم می‌توانیم بگوییم که او علم دارد.[1] لذا به این قول می‌گویند externalism یعنی بیرونی‌گروی. یعنی آن سرمایه‌ای که دارید و عقیدهٔ شما را به علم تبدیل می‌کند، می‌تواند در آستانهٔ آگاهیِ خود شما نباشد.

۱. البتّه externalism بیان و تقریر دیگری هم دارد که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

○ یا وجودش لزوم نداشته باشد.

● نه، اگر خواستید بگویید باشد یا نباشد، آن‌وقت به آن می‌گویند external-internalism که قول سومی است. اما این internalism می‌گوید آن چیز حتماً باید نباشد.

مثال بزنم؛ فرض کنید که من فقیه نیستم امّا در باب فقه به قولی قائل شوم و بگویم «خون نجس است». بعد به من بگویید: فلانی، به چه دلیلی می‌گویی خون نجس است؟ و من بگویم: من چون فقیه نیستم هیچ دلیلی ندارم. حال اگر فقیهی وجود داشته باشد که او بتواند با استدلالِ بی‌بروبرگرد اثبات کند که خون نجس است، و شما هم externalist باشید، منِ ملکیان را هم دارای علم می‌دانید؛ با اینکه آن چیزی که این عقیدهٔ مرا از صرف عقیده بودن در آورد و تبدیل به علم کرد، چیزی است که در اختیار خودم نیست و درواقع نزد آن فقیه است. اگر شما externalist باشید، در اینجا می‌توانید بگویید ملکیان می‌داند، یا علم دارد، که خون نجس است. امّا اگر به لحاظ معرفت‌شناختی internalist باشید، وقتی از ملکیان مطالبهٔ دلیل می‌کنید، اگر ملکیان خودش دلیل ندارد ــ ولو فقیهی هم وجود داشته باشد که دلیل بی‌بروبرگرد داشته باشد ــ می‌گویید آن فقیه علم دارد، امّا ملکیان فقط دارای عقیدهٔ صادق است، امّا عقیدهٔ صادقش علم نیست. درواقع وجه تمایز بین externalistها و internalistها در معرفت‌شناسی این است که آن چیزی که می‌خواهد شکاف میان عقیده و علم را پر کند، باید در درون ساحت آگاهیِ خود صاحب عقیده باشد یا در بیرون ساحت آگاهیِ او. البته مثالی که زدم در مورد دلیلی بود که خودم ندارم و شخص دیگری دارد. امّا این فقط یکی از امثلهٔ مواردی است که آن چیزی که عقیدهٔ انسان را به علم تبدیل می‌کند، چیزی است که در درون خودش نیست. در این مثال، آن چیز دلیل بود، اما در آستانهٔ آگاهیِ شخص دیگری، نه در آستانهٔ آگاهیِ خود من؛ یعنی خود من واجد آن آگاهی نبودم.

اگر شما به این دیدگاه قائل شوید، آهسته‌آهسته ممکن است بگویید که می‌توان «عقائد دینی» مؤمنان را از راه تعبّدِ به بنیانگذار دین و مذهب، «علم‌های دینی» تلقی کرد. چرا؟ چون درواقع مثل اینکه وقتی که به هر مؤمنی می‌گویید به چه دلیل به زندگی پس از مرگ قائل هستی یا به چه دلیل به وجود خدا قائل هستی، می‌گوید: فَلْیُراجِعْ الیٰ مَحَلِّه. درواقع بنا بر externalism، این «فَلیُراجِع الی محلِّه»، انسان را از علم محروم نمی‌کند. امّا اگر internalist باشید، «فلیراجع الی محلّه» معنا ندارد. آنها می‌پرسند: خودت برای ارائه چه داری؟

از اینجاست که پلنتینجا آهسته‌آهسته به این مطلب نَقْب می‌زند که بگوید مؤمنان در ادیان و مذاهب در غالب موارد اصلاً علم دارند؛ نه فقط عقیده دارند، بلکه علم دارند، ولو اینکه آن چیزی که این شکاف را پر می‌کند، در مشت خودشان نیست. «در مشت خودشان نیست» دقیقاً به معنای این است که در آستانهٔ آگاهیِ خودشان نیست.[1]

پس یک مورد، وقتی بود که دلیل در کار است ولی دلیل را خودم ندارم. مثل ما بچّه‌ها در دوران ابتدایی و حتّی راهنمایی، که اکثر علوم‌مان را تعبّداً از معلّمان‌مان قبول می‌کنیم. بعداً رفته‌رفته در دبیرستان است که به شما می‌گویند: «قبول داشته باشید که ۲ به‌علاوهٔ ۳ با ۳ به‌علاوهٔ ۲ تفاوتی ندارد» و برای این دلیل هم می‌آورند. والّا ما تا سال‌های دورهٔ راهنمایی تعبّداً می‌دانیم که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. وقتی

---

۱. ○ آیا این علم داشتن مشروط به تقلید از آنها است؟ چون اگر مشروط نباشد عدهٔ دیگری خلافش را معتقدند، آن‌وقت کدام مرجع است؟ نتیجه این می‌شود که هم عقیده‌ای صادق باشد و هم صادق نباشد.

● نه، دو چیز را با هم خلط نکنید. یک بحث این است که ما چه زمانی تعبیر علم را به‌کار می‌بریم؛ و بحث دیگر اینکه چه زمانی عقائد صدق دارند. ما فرض صدق را قبلاً احراز کرده بودیم و با این فرض بحث می‌کنیم.

برای ما برهان آوردند، آن‌وقت می‌توانیم بگوییم از این به بعد ما دیگر این مطلب را تعبّداً نمی‌دانیم.

امّا غیر از وقتی که دلیل نزد خودم نیست و نزد مقتدا و مقلَّدِ من یا نزد آن مجتهد و استادی است که من از او تقلید می‌کنم، مورد دومی هم وجود دارد، و آن وقتی است که آن کسی که می‌گویید دلیل در اختیار دارد، از راه مکانیزمی این عقیده را به دست آورده است که این مکانیزم خطای سیستماتیک ندارد. مثل اینکه الآن به من می‌گویید ساعت چند است؟ من به ساعت خودم نگاه می‌کنم و می‌گویم ساعت سه و ربع است. آیا در اینجا من باید بگویم «من عقیده دارم که ساعت سه و ربع است» یا باید بگویم «علم دارم که ساعت سه و ربع است»؟ به نظر می‌رسد اگر ما internalist باشیم باید بگوییم «عقیده دارم که ساعت سه و ربع است»، امّا اگر externalist باشیم می‌توانم بگویم «علم هم دارم که ساعت سه و ربع است». چرا؟ چون این اعتقاد من از مکانیزمی حاصل آمده است که این مکانیزم خطای سیستماتیک ندارد.[1] ولی اگر مکانیزمی را طی کرده‌اید که در آن خطای سیستماتیک راه ندارد، باز هم چیزی در مشت خودتان، یعنی در آستانهٔ آگاهی‌تان، نیست، امّا بااین‌همه می‌توان گفت که شما علم دارید.

حال پلنتینجا می‌خواهد بگوید لزومی ندارد که این warrant استدلالی باشد در ساحت آگاهیِ شخص معتقد، بلکه می‌تواند استدلالی باشد در ساحت آگاهیِ شخص دیگری و حتّی اصلاً می‌تواند از سنخ

۱. خطای تصادفی اشکال ندارد. چون اگر بخواهیم خطای تصادفی را هم در نظر بگیریم نتیجه این می‌شود که اصلاً هیچ‌کسی علم ندارد! چون عقل هم گاه خطا می‌کند؛ حسّ و حافظه هم گاه خطا می‌کنند؛ شهود هم ممکن است در بعضی از مصادیق‌اش ــ نه در علم حضوری، بلکه در بعضی از مصادیقِ شهود که به آنها می‌گویند شهودهای دکارتی ــ خطا کند. بنابراین، خطای تصادفی را در نظر نمی‌گیریم.

استدلال نباشد، بلکه از سنخ اعتماد به نوعی مکانیزم باشد که علی‌المبنا خطای سیستماتیک نمی‌کند. البتّه زمانی هست که مهندسی دستگاهی درست می‌کند که اصلاً کارکِردش این است که همیشه زمان را نادرست نشان دهد، یعنی اصلاً خطای سیستماتیک دارد؛ چنین چیزی محلّ بحث ما نیست، چون ساعت‌های ما کارکردشان این است که وقت درست را نشان دهند؛ گرچه گاه عقب و جلو می‌افتند، یا تند و کند کار می‌کنند، اما این خطای تصادفی[1] است. اگر کسی دستگاهی مثل ساعت اختراع کرد با این وصف که همیشه زمان را اشتباه نشان می‌دهد، این دیگر خطای سیستماتیک دارد. صدالبته در اینجا دیگر نمی‌توان اعتماد کرد. اگر به چنین مکانیزمی اعتماد کنیم، دیگر حتی به نظرِ externalist هایی مثل پلنتینجا هم نمی‌توانیم بگوییم که صاحب **علم** هستیم و علم داریم.

اگر به این قول قائل شوید، آن‌وقت ممکن است آهسته‌آهسته ببینید که انسان‌هایی که ایمان و اعتقاد دارند،[2] به یک معنا می‌توانند به معتَقَداتشان وصف **علم** نسبت بدهند و بگویند «ما **علم** داریم که زندگی پس از مرگ وجود دارد»، نه اینکه صرفاً بگویند «ما **عقیده** داریم، یا **ایمان** داریم، که زندگی پس از مرگ وجود دارد».

○ ممکن است عقیده‌ای باشد که در حال حاضر هیچ‌کس استدلالی بر آن نداشته باشد اما می‌گویند این عقیده شأنیّتِ مستدَلّ شدن دارد. آیا این قول چنین عقائدی را هم شامل می‌شود؟ چون اگر کسی بنشیند و فکر کند شاید به استدلالش برسد.

---

1. random

۲. البته فعلاً اعتقاد دینی و مذهبی را در نظر داریم؛ در این بحث هرگاه می‌گوییم ایمان، محلّ بحث ما ایمان دینی و مذهبی است، و منظور از عتقاد هم اعتقاد دینی و مذهبی است.

● بله، دقیقاً همین‌طور است. از این نظر بود که گفتم externalism و internalism بیان و تقریر دومی هم دارد. این بیان دوم همان چیزی است که شما می‌خواهید بگویید.

externalism درواقع قائل است به اینکه علم‌بودنِ علم به نفس‌الامرِ عقیده مربوط می‌شود، یعنی به مقام ثبوت. internalism همیشه می‌خواهد بگوید به مقام اثبات مربوط می‌شود و به نفس‌الامر ارتباطی ندارد. به تعبیر دیگر، اگر عقیده‌ای فی‌نفس‌الامر مطابق با واقع باشد، ولو خود من هم هیچ دلیلی بر این مطابقت با واقع ندارم، این عقیده علم است. یعنی مطابقت و عدم‌مطابقتِ نفس‌الامری است که چیزی را علم می‌کند یا از علم‌بودن محروم می‌دارد؛ نه اینکه من هم در مقام اثبات ــ علاوه بر مقام ثبوت ــ بتوانم چنین چیزی را نشان دهم. اگر در این سخن دقت کنید، به بیانی که قبلاً به آن اشاره کردم نزدیک می‌شویم، یعنی آنجا که گفتم پلنتینجا کمی به دیدگاه قدمای ما نزدیک شده است. اگر دقت کرده باشید قدمای ما علم را فقط انکشاف از واقع می‌دانستند؛ امّا نمی‌گفتند تو هم باید بتوانی دلیل بیاوری که واقع را منکشف کرده‌ای. آنها می‌گفتند همین که قضیّه‌ای که مورد اعتقاد تو است فی‌نفس‌الامر مطابق با واقع باشد، تو دارای علم هستی؛ حالا چه خودت بتوانی بر اینکه این قضیه مطابق با واقع است دلیل بیاوری و چه نتوانی. به تعبیر دیگر، گویا از دیدگاه قدما عقائد دو دسته بودند:

۱. غیرمطابق با واقع

۲. مطابق با واقع

اگر عقیده‌ای غیرمطابق با واقع بود، جهل مرکّب بود، و اگر مطابق با واقع بود، علم بود. این دیدگاه قدماست. امّا اگر بخواهید از دیدگاه معرفت‌شناسانی که به internalism قائل‌اند مطلب را بیان کنید، باید بگویید عقائد دو قسم‌اند:

۱. غیرمطابق با واقع، که این قسم همان جهل مرکبی است که قدما نیز می‌گفتند؛ در اینجا مشکلی نیست و هر دو یک سخن می‌گویند.
۲. امّا گاه عقیده‌ای جهل مرکب نیست بلکه مطابق با واقع است؛ قدما همین که به این قسم می‌رسیدند می‌گفتند این علم است. امّا متفکّر internalistِ جدید می‌گوید: نه، تازه خود این مطابق با واقع، یا ناهمراه با استدلال است، یا همراه با استدلال است. فقط موردی که همراه با استدلال است علم است، امّا دیگری که ناهمراهِ با استدلال است علم نیست. یعنی درواقع گویا معرفت‌شناسانی که به internalism قائل هستند، دایرهٔ علم را مضَیَّق‌تر می‌کنند و می‌گویند: تازه همراه با عقائد مطابق با واقع هم باید استدلال داشته باشید، وگرنه اگر با استدلال همراه نباشد ـ مثل حدس صائب یا اعتماد به مجتهد و مقلَّدِ مُصیب ـ علم نیستند. اگر به مقلَّدِ مُصیبی اعتماد کرده باشید، بالاخره عقیده‌ای که دارید مطابق با واقع است، ولی چون خودتان استدلالی ندارید، درواقع علم نیست و شما علم ندارید. ولی آن فقیه یا آن استاد یا آن پروفسور یا هر کس دیگری که شما از او حرف‌شنوی داشته‌اید، علم دارد.

○ در بحث خبرِ واحد در علم اصول، می‌گویند ما بر اینکه خبرِ واحد را باید تبعیت کنیم استدلال داریم، هر چند خود تک‌تک موارد خبرِ واحد برای ما علم نمی‌آورد؛ ولی اینها همه مستند به قاعدهٔ کلّیه‌ای هستند که آن قاعدهٔ کلّیه، حجّیت خبرِ واحد را برای ما ثابت کرده است.

● به نظر من دو چیز را نباید با یکدیگر خلط کرد. لذا دو نکته راجع به سخن شما عرض می‌کنم.

یکی اینکه، فرق است بین اینکه بگویند «فلان چیز علم است» و بگویند «وظیفه دارید که فلان چیز را علم تلقّی کنید». این دو بسیار با

یکدیگر متفاوت‌اند. بخشی از مباحثی که ما در اصول فقه داریم ــ کاری به درستی و نادرستی آنها ندارم، آن بحث دیگری است ــ در بسیاری از موارد به ما می‌گویند که با فلان چیز همان معامله‌ای را بکنید که با علم می‌کنید؛ و نمی‌خواهند بگویند که این چیز مطابق با واقع است. مثلاً وقتی که ما از مقلَّدهای مختلفی تقلید می‌کنیم و یکی از آنها می‌گوید نماز جمعه واجب است، یکی می‌گوید مستحب است، یکی می‌گوید حرام است، و یکی می‌گوید احتیاط واجب در ترک است، درواقع از هریک از ما خواسته‌اند که به قول آن مقلَّدمان مثل وقتی که علم داریم عمل کنیم. با اینکه آیا می‌شود همهٔ اینها درواقع علم باشند؟ وقتی که n قول وجود دارد، حداکثر یکی از آنها مطابق با واقع است. و ممکن است که اصلاً هیچ‌یک از آنها مطابق با واقع نباشد، امّا حداکثر یکی از آنها مطابق با واقع است. بااین‌حال ما باید هریک از آنها را علم تلقّی کنیم و با آنها معاملهٔ علم کنیم.

نکتهٔ دوم این است که علم را نباید با یقین اشتباه گرفت. در بحث از ویتگنِشتاین عرض خواهم کرد که علم غیر از یقین است. ماگاه صحبتی را که معرفت‌شناسان دربارهٔ علم می‌کنند با صحبتی که اصولیّون ما در باب قطع می‌کنند خلط می‌کنیم. قطع یعنی یقین، و البته یقین روان‌شناختی، چون یقین هم دو معنای دیگر غیر از یقین روان‌شناختی دارد. آن علمی که در معرفت‌شناسی می‌گویند یک امر objective است را نباید با قطع یا حجّیتی که در اصول فقه گفته می‌شود خلط کرد. قطع یک امر subjective است، امّا علم امری objective است.

○ این جعلِ اصطلاح است یا دارند از استعمالش در عُرف خبر می‌دهند؟ اگر جعل اصطلاح می‌کنند، آزادند هر طور که می‌خواهند جعل اصطلاح کنند؛ ولی اگر می‌خواهند بگویند مردم علم را در این مورد به‌کار می‌برند و در این مورد به‌کار نمی‌برند، شاید در بعضی از مواردِ آن تطبیق نکند.

● البته آنها مدّعی همین (گزارش از استعمال عرفی) هستند. آنها مدعی‌اند که ما جعلِ اصطلاح نمی‌کنیم، بلکه داریم می‌گوییم که مردم وقتی می‌گویند علم، مرادشان چنین چیزی است. و بنابراین اگر جایی شما اشکالی داشته باشید، باید آن اشکال مطرح شود تا معلوم شود که حکایت از استعمال ندارد. به تعبیر دیگر، هر زمان که ما در علوم عقلی می‌گوییم «این لفظ به این معناست» باید بین دو چیز تفکیک کنیم:

۱. ممکن است کار ما گزارشگرانه[1] باشد؛

۲. ممکن است اصلاح‌گرانه[2] باشد.

کار ما به یکی از این دو صورت است. گاه فقط و فقط داریم گزارش می‌کنیم که اهل زبان فلان لغت یا فلان تعبیر یا فلان عبارت را در چه مواردی به‌کار می‌برند. در اینجا ما فقط گزارشگر هستیم؛ و به هیچ‌وجه قصد نداریم بگوییم **باید** این‌گونه به‌کار ببریم؛ اصلاً بحث از باید و نباید نیست. معمولاً انسان از کتاب‌های لغت این شأن را انتظار دارد که مثلاً گزارش کنند که ایرانی‌ها وقتی می‌گویند قایق، با وقتی که می‌گویند بَلَم، چه تفاوتی دارد. کجا می‌گویند قایق و کجا می‌گویند بَلَم؟ امّا ما در علوم عقلی گاه وقتی لغتی را به‌کار می‌بریم اصلاح‌گر هستیم؛ یعنی اصلاح‌گرانه سخن می‌گوییم؛ می‌گوییم اصلاً عرف که این لغت را به این معنا به‌کار می‌بَرَد، خطا می‌کند و نباید به این معنا به‌کار ببرد. شکی نیست که اگر کسی بخواهد اصلاح‌گرانه سخن بگوید، باید وجه خطا را نشان دهد و نیز نشان دهد که چرا ما باید پیشنهاد او را بپذیریم. باید نشان دهد که چه الزامی بر ما وجود دارد که پیشنهاد خود او را بپذیریم.

مطالبی که تاکنون می‌گفتم، همه از نوع اوّل است و معرفت‌شناسان معمولاً ــ غیر از یک شاخه از معرفت‌شناسان که ممکن است به

1. reportive
2. reformative

بحث‌شان بپردازیم ــ همیشه در حال گزارشگری هستند و می‌گویند در عالمِ واقع وضع از این قرار است. شما انصافاً اگر خودتان دقت کنید، می‌بینید که در زبان فارسی هم وقتی کسی می‌گوید «من **می‌دانم** که امروز پنج‌شنبه است»، گویا سخن او قوّت مدّعاییِ بیشتری دارد. یعنی گویا حجم ادّعایش بیشتر از وقتی است که می‌گوید «من **عقیده دارم** که امروز پنج‌شنبه است». مثل اینکه وقتی انسان می‌گوید «من عقیده دارم»، متواضعانه‌تر و کم‌ادّعاتر سخن گفته است، تا وقتی که می‌گوید «من می‌دانم امروز پنج‌شنبه است». حتّی از این (من عقیده دارم که امروز پنج‌شنبه است) پایین‌تر و کم‌ادّعاتر، وقتی است که انسان می‌گوید «من ایمان دارم که امروز پنج‌شنبه است». در اینجا باز به نظر می‌رسد کم‌ادّعاتر از «من عقیده دارم» سخن گفته است. ولی اگر در جایی یکی از این گزارش‌ها با کاربرد عرف اهل زبان مطابقت نداشت، البتّه باید بگوییم اگر واقعاً گزارش[1] می‌کنی، این گزارش شما در باب هیچ زبانی صادق نیست؛ یا لااقل در زبان فارسی صادق نیست.

○ آن سه عنصری که برای علم گفته می‌شود، در قسمت صدق که مطابقت با واقع مراد است، آیا مطابقت با واقع را با کمک همان استدلال و جانشین آن احراز می‌کنند یا معیار و ملاک مستقلّی دارد؟

● قبلاً[2] گفتم که اگر justification را مقدم بر truth بگیریم چه می‌شود، و اگر مؤخّر از truth بگیریم چه می‌شود. یعنی، اینکه بگوییم باور صادق موجّه یا باور موجّه صادق، با یکدیگر متفاوت است. آنجا مشخص کردم که اگر شما گفتید باور صادق موجّه، آن‌وقت صادق یعنی مطابق با واقع و موجّه یعنی باوری که مطابقت آن با واقع نشان داده شده است؛ و این یعنی

1. report

۲. در اواسط جلسهٔ پنجم (و.).

اینکه بسیاری باورهای صادق داریم که صدقشان با استدلال نشان داده نشده است. پس معلوم می‌شود تنها راه نشان‌دادن صدق استدلال نیست.

امّا اگر، از آن طرف، گفتیم باور موجّه صادق، آن‌وقت معنایش این است که باورهایی هستند که موجّه‌اند و صادق هم هستند؛ باورهایی نیز هستند که موجّه هستند و صادق نیستند. پس موجّه به معنای باوری که صدقش نشان داده شده است، نیست. چون اگر موجّه به معنای باوری باشد که صدقش نشان داده شده است، آن‌وقت دیگر باور موجّه صادق حشوِ قبیح خواهد بود و باور موجّه ناصادق اصلاً پارادوکسیکال است.

○ به فرض اینکه بگوییم باور موجّه صادق، و برای آن استدلال هم داشته باشیم، از کجا صدق را تشخیص دهیم؟ یعنی فرض کنید بنا بر یک وجه، استدلال هم بر آن عقیده داریم، امّا ما این را می‌دانیم که استدلال لزوماً مطابقت با واقع را ثابت نمی‌کند. حال بعد از اینکه استدلال هم داشتیم، آیا صدق معیار مستقلّی دارد یا نه؟

● قُدما می‌گفتند چون این عقیده به بدیهیّات منتهی می‌شود، و بدیهیّات هم که حتماً صادق‌اند. به لسانِ امروزی گویا قدما می‌گفتند این رشتهٔ توجیه پلّه به پلّه پایین می‌رود تا می‌رسد به n گزارهٔ پایه، که این گزاره‌ها به اشکال مختلف به یکدیگر منضّم شده‌اند و ما را به آن عقیدهٔ اوّلیِ خودمان رسانده‌اند. آن‌وقت می‌گفتند خود این گزاره‌های پایه بدیهی‌اند و بدیهی را هم به معنای صرف وضوح نمی‌دانستند؛ بلکه می‌گفتند این بدیهیّات حتماً مطابق با واقع‌اند. لذا اگر این گزاره‌های زیرین مطابق با واقع می‌بودند، طبعاً گزاره‌ای هم که روی آنها قرار گرفته بود ــ البته با استفاده از قواعد منطقِ صورت ــ مطابق با واقع بود. به عبارت دیگر، اینکه برای معرفت‌شناس کنونی قابل تصوّر است که باوری در عین اینکه موجّه است صادق باشد و در عین حال ــ و مهم‌تر از آن ــ باوری در عین اینکه موجّه

است صادق نباشد، به دلیل این است که هر دو قبول می‌کنند که این باور بالمآل ممکن است به ده قضیهٔ بنیادین برسد؛ امّا قدما معتقدند این قضایای بنیادین لزوماً صادق هم هستند، که در این صورت، ما از صدقشان نتیجه می‌گیریم که وقتی گفته‌ایم باور موجّه درواقع گفته‌ایم باور موجّه صادق.

امّا کسانی هستند که می‌گویند این بدیهیات فقط واضح‌اند؛ و از وضوح یک قضیّه نمی‌توان صدق آن قضیّه را نتیجه گرفت. چرا؟ چون وضوحْ ارتباط قضیه با نفسِ قائل قضیه است، امّا صدق ارتباط قضیّه با مَحکیِّ قضیه است. و ارتباط قضیّه با مَحکیِّ قضیه غیر از ارتباط قضیّه با قائل قضیّه است. در ارتباط قضیه با قائل قضیه، وضوح و عدم‌وضوح پیش می‌آید، امّا در ارتباط قضیّه با محکیّ آن، صدق و عدم‌صدق پیش می‌آید؛ و ما از صرف وضوح نمی‌توانیم صدق را نتیجه بگیریم. در این صورت اگر به چنین دیدگاهی قائل باشیم، درواقع ما شکّاک هستیم؛ منتها شکاک با روایت‌های مختلف. به این دلیل می‌گویم «شکاک با روایت‌های مختلف» که شکاکیت انواعی دارد.

یک شکاک ممکن است فقط در علم شک کند، و ممکن است علاوه بر علم در باور موجّه هم شک داشته باشد. تقسیم دوم این است که شکاک ممکن است در ساحت‌های خاصی شک کند؛[1] یا در همه چیز شک کند.[2]

ولی به‌هرحال اگر ما قائل باشیم که «چاره‌ای نیست جز اینکه باورهایمان به چندباور بنیادین برسند، اما ما نمی‌توانیم صدق این باورهای بنیادین را احراز کنیم»، بدین معناست که ما به لحاظ معرفت‌شناختی شکاک هستیم. در این صورت، ما معتقدیم که هیچ‌گاه

---

1. local
2. global

نمی‌توانیم از وجود علم (به معنای عقیدهٔ موجّه صادق) متیقّن شویم، و یقین حاصل کنیم که چنین چیزی ـ یعنی علم ـ وجود دارد.

○ پس می‌توان از گفتهٔ شما نتیجه گرفت که، طبق قول قدما و با ضمیمه‌کردن این مقدمه که موجّه را به معنای مدلّل بگیریم، دیگر در اینجا ما دو عنصر مجزّا نمی‌فهمیم، یکی صدق و یکی justification. بلکه چون معیار صدق ما فقط همان است که استدلال داشته باشیم و با قواعد منطقی این استدلال را به بدیهی برسانیم، همین که عقیده‌ای موجّه باشد، می‌گوییم صادق نیز هست.

● بله، البته نگویید که سه عنصر نمی‌خواهیم، بگویید درواقع سه عنصر می‌خواهیم؛ یکی از آنها (یعنی عقیده) که حاصل است. اما وقتی دومی حاصل می‌شود، سومی نیز حاصل آمده است. چون توجیه آن ابتنا را درست می‌کند. عدم موفّقیّت در توجیه یعنی عدم موفقیّت در مبتنی‌کردنِ گزارهٔ اوّل بر گزاره‌های مادر. این مسئلهٔ توجیه است. ولی اگر در باب گزاره‌های مادر، مثل قدما، قائل باشیم که این گزاره‌ها حتماً صادق نیز هستند، دیگر به محض اینکه این ابتنا موفق شد، حتماً صدق هم مُحرَز شده است.

○ ظاهراً عدم توجیه فقط مستند به این نیست که صدق و عدم صدق را به بدیهی برگردانیم. مثلاً این‌گونه که شخصی برای خودش توجیهی داشته باشد ولی در آن نوعی مغالطه نهفته باشد که شخص دیگری بتواند آن را بفهمد؛ اما بااین‌حال چنین استدلالی ممکن است برای خود شخص قابل توجّه باشد و می‌تواند توجیه خوبی هم باشد.

● این به نظر می‌رسد نوعی عذرتراشی است، نه توجیه به معنای معرفت‌شناختی. هرچند در ظاهر استدلال است، ولی نهایتاً معنایش این است که استدلال‌هایی هستند که ممکن است برای من و به نظر من

استدلال باشند ولی شما که قدرت تفکّر بیشتری دارید در همین استدلال من خلل می‌بینید؛ من درواقع استدلالی نداشته‌ام ولی فکر می‌کردم که استدلال دارم.

○ معرفت‌شناسان جدید که معتقد نیستند این بدیهیّات حاکی از واقع باشند، ملاک صدق را چگونه جدا می‌کنند؟ یعنی نزد معرفت‌شناسان جدید، مثل خود لاک، که صدق را از توجیه جدا می‌کنند، ملاک صدق چیست؟

● مثلاً خود لاک می‌گوید دو قسم از قضایا اصلاً امکان عدم صدق برایشان وجود ندارد. البته ویتگِنشتاین به صورت دیگری جواب می‌دهد که بعداً عرض خواهم کرد. امّا خود لاک می‌گوید دو دسته از گزاره‌ها هستند که امکان عدم صدق آنها اصلاً متصوَّر نیست:

۱. یکی گزاره‌هایی که از حالات درونی خودمان حکایت می‌کند، یعنی چیزی که قدما به آن می‌گفتند وجدانیّات. او می‌گوید اصلاً امکان ندارد که این قبیل گزاره‌ها صادق نباشند و اصلاً معنا ندارد که صادق نباشند. چرا؟ چون در وجدانیّات، مُدرَکیّت همان موجودیّت است؛ اگر چیزی ادراک شد یعنی وجود دارد. ادراک درد که غیر از وجود درد نیست. بنابراین در مورد وجدانیات اصلاً عدم صدق معنا ندارد.

۲. یک دسته هم گزاره‌هایی است که قدمای ما از آنها به اوّلیّات تعبیر می‌کردند. یعنی قضایایی که ذهن انسان وقتی که موضوع و محمول آنها را تصوّر می‌کند، نمی‌تواند آنها را تصدیق نکند. منتها بحثی که لاک دارد این است که می‌گوید: اکثر علوم ما کارشان به اینجا نمی‌رسد. و از این نظر، لاک یکی از شکاکان است؛ منتها شکاکی است که در ساحت‌های خاص شک می‌کند. چون می‌گوید اکثر علم‌هایی که ما دربارهٔ عالَم ادّعا می‌کنیم، عقائدند و

علم نیستند؛ صرفاً عقیده‌اند. چرا؟ چون اگر علم بخواهد عقیده باشد باید به وجدانیّات و اوّلیّات برسد، ولی ما به‌ندرت می‌توانیم عقیده‌ای را به آنها برسانیم، یعنی برسانیم به گزاره‌های زیرین که یک سلسله وجدانیّات مُنضَّم به اوّلیّات‌اند. در این صورت، ما درواقع نوعی شکاکیّتِ موضعی و جزئی داریم.

○ پس ملاک صدق را نمی‌توانیم تأمین کنیم. چون اکثر آن عقائد به اوّلیّات و وجدانیّات نمی‌رسند. مگر اینکه عقیده‌ای به آن دو دسته برسد.

● بله، مگر اینکه به آن دو دسته برسد. و بنابراین ما دیگر در بقیهٔ موارد، یعنی عقائدی که به آن دو دسته نمی‌رسند شکاک هستیم، منتها شکاکی هستیم که در ساحت‌های خاص شک می‌کنیم.

آیا سرنوشت معرفت‌شناختی عقائد دینی با سایرعقائد متفاوت است؟

تمام مطالبی که تا اینجا گفته شد مقدّمه‌چینی بود برای اینکه بگوییم آیا ما در دین، که با ایمان یا به تعبیر دیگر با تعبّد سروکار داریم، واقعاً وضع‌مان با ساحت‌های دیگر متفاوت است، یا متفاوت نیست؟ و اگر متفاوت است آیا می‌توان در زمینهٔ دین، که با ایمان یا تعبّد سروکار داریم، دم از علم بزنیم و بگوییم «ما به فلان گزاره علم داریم» یا نمی‌توانیم؟ وضع از چه قرار است؟ می‌خواهیم ببینیم آیا اصلاً سرنوشت عقائد دینی با سایر عقائد متفاوت است یا نه؟

اجمالاً فهمیدیم که عقیدهٔ صادقِ دارای خصیصهٔ x ــ که فعلاً به x کاری نداریم ــ علم است. اگر کسی بتواند در اینجا x را چیزی معرّفی کند که اوّلاً با شهود ما آدمیان معارضه نداشته باشد و ثانیاً این x را همان‌طور که ما در ساحت‌های دیگر واجدیم در ساحت دین و مذهب هم واجد باشیم، آن‌وقت در این صورت وضع دین و مذهب با بقیهٔ قسمت‌ها متفاوت

نیست. «با بقیهٔ قسمت‌ها متفاوت نیست» یعنی چه؟ یعنی با عقائدی که ما در زندگی روزمرّه‌مان داریم، یا با عقائدی که صاحبان علم ــ به معنای رشتهٔ علمی ــ در ساحت علم دارند، متفاوت نیست.

امّا اگر کسی:

الف) یا نتواند x را چیزی مشخص کند که فهم عرفیِ ما و شهود ما قبول کند که این x آن چیزی است که عقیدهٔ صادق را علم می‌کند؛

ب) یا حتی بتواند چنین کاری بکند امّا نتواند نشان دهد که ما این x را همان‌طور که در جاهای دیگر واجدیم، در ساحت دین و مذهب هم واجدیم.

در این صورت به نظر می‌رسد که وضع دین و مذهب با دیگر ساحت‌ها متفاوت است. و اینجاست که بحث جدّی در باب ارتباط تدیّن و تعقّل مطرح می‌شود. یعنی اصل بحث ارتباط تدیّن و تعقّل زمانی مطرح می‌شود که این x چیزی باشد که در ساحت دین مفقود است ولی در ساحت‌های دیگر موجود است. وگرنه اگر در ساحت دین مفقود باشد و در جاهای دیگر نیز مفقود باشد، یا در جاهای دیگر موجود باشد و در قلمرو دین نیز موجود باشد، در این صورت وضع دین با بقیهٔ عقائد انسان تفاوتی ندارد.

دو نوع ناهمگونی داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی

کسانی گفته‌اند که اصلاً وضع انسان در ساحت دین با سایر ساحت‌ها یک فرق اساسی دارد و این باعث می‌شود که ما بگوییم در زمینهٔ دین، «داده‌های وحیانی» با سایر زمینه‌ها، که ما در آنها «یافته‌های انسانی» داریم، متفاوت‌اند.[۱] کسانی گفته‌اند این داده‌های وحیانی با یافته‌های

---

۱. البته این دو اصطلاح از بنده است. ما می‌توانیم بگوییم ما در زمینهٔ وحی داده‌های وحیانی، و در بقیهٔ زمینه‌ها یافته‌های انسانی داریم. یعنی یافته‌های انسانی را خودمان

انسانی تفاوت ماهوی دارند. این تفاوت ماهوی معمولاً به دو طریق تصویر شده است.

نوع اول

نوعی از تفاوت آنها این است که نشان داده‌اند بعضی از مصادیق داده‌های وحیانی با بعضی از مصادیق یافته‌های انسانی قابل جمع نیستند. این نوعی ناسازگاری است و می‌گویند اصلاً به چه نحو می‌توان بعضی از مصادیق داده‌های وحیانی را با بعضی از مصادیق یافته‌های انسانی جمع کرد؟ مثلاً می‌گویند در قسمت عهد عتیق از کتاب مقدّس ــ در عهد جدید چنین بحثی نیست ــ چنان سخن گفته شده که می‌توان گفت عمر خلقت چیزی نزدیک به ۶۰۰۰ سال است. امّا اکنون یافته‌های انسانیِ ما، چه در زمینهٔ جغرافیا، چه در زمینهٔ پارینه‌شناسی، چه در زمینهٔ باستان‌شناسی، و از همه مهم‌تر در زمینهٔ زمین‌شناسی، می‌گویند که این عدد را باید در میلیون‌ها برابرِ این مقدار ضرب کرد. این دو با یکدیگر ناسازگارند. کاملاً روشن است که ما نمی‌توانیم این دو را با یکدیگر جمع کنیم. یا مثلاً فرض کنید دانش زیست‌شناسی به ما می‌گوید اگر کسی همهٔ علائم مرگ به معنای دقیق کلمه در او جمع شد، یعنی دیگر الکتروآنسِفالوگراف (موج‌نگارِ مغزی) موجی از مغز او ثبت نکرد، و حداکثر یک هفته تا ده روز از این حالت گذشت، او دیگر به حیات بازنمی‌گردد. امّا متون مقدّس دینی و مذهبی می‌گویند نخیر، چنین بازگشتِ به زندگی وجود داشته است، مثل مرده زنده‌کردن امثال حضرت عیسی(ع). به نظر می‌رسد که این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند. ما نمی‌توانیم هم این را قبول کنیم و هم آن را. بالاخره یا

یافته‌ایم و داده‌های وحیانی راکسانی به ما تحویل داده‌اند. به دستهٔ اوّل می‌گوییم یافته‌های انسانی و به دستهٔ دوم می‌گوییم داده‌های وحیانی.

باید این را کنار بگذاریم یا آن را. همین که نمی‌توانیم بین آنها جمع کنیم، نشان می‌دهد که از یک قماش نیستند.

○ در این قبیل موارد، دین نیز با علم در اینکه اینها مرده‌اند و حیاتشان سلب شده، توافق دارد. ولی دین چیزی اضافه می‌کند و می‌گوید فلان مرده بعد از مردن بازگشت.

● و همین علم می‌گوید بعد از مردن دیگر نمی‌شود برگشت.

○ علم چنین چیزی می‌گوید؟

● بله، علم می‌گوید. البته مگر اینکه شما موضوع احیا[1] را در نظر داشته باشید. آن داستانِ دیگری است و البته ربطی به بحث ما ندارد. اینکه کسانی احیا می‌شوند با چیزی که بنده می‌گویم منافات ندارد. از این نظر بود که من قیدِ «حداکثر یک هفته تا ده روز» را اضافه کردم؛ به دلیل اینکه علم احیا بیش از سه‌روز را به هیچ وجه امکان‌پذیر نمی‌داند. ولی احیاهای تا سه روز را ممکن می‌داند و می‌گوید کاملاً این امکان وجود دارد که حیات به نُسوج بازگردد.

○ مگر بین یک هفته با مثلاً صدها قرن تفاوتی هست؟ مثلاً بعد از مرگ او را گذاشته‌اند در گور و دوباره برگردد.

● چرا تفاوت ندارد؟! این چه حرفی است که بگویند اگر چیزی را بشود یک روز نگه داشت، می‌شود قرن‌ها هم آن را نگه داشت! مثل این است که من بگویم «گوجه را می‌شود یک روز نگه داشت». بعد شما بگویید «خُب اگر می‌شود یک روز نگه داشت، چرا نشود صد سالِ دیگر هم نگه داشت»! خیلی فرق می‌کند.

1. resuscitation

حیات پس از مرگ حرف دیگری است و فعلاً محلّ بحث ما نیست؛ به دلیل اینکه اصلاً ممکن است آنجا داستانِ دیگری پیش بکشیم و بگوییم در آنجا زنده‌شدنِ نفس بدون بدن است، یا از مقولهٔ تناسخ است. علم اصلاً راجع به آن، اثباتاً و نفیاً، حرفی نمی‌زند. بنابراین من این مثال را نمی‌زنم و راجع به زندگی پس از مرگ سخن نمی‌گویم. بحث بر سر زندگی در همین دنیاست. علم می‌گوید در اینجا چنین کاری شدنی نیست؛ با اینکه گفته می‌شود حضرت عیسی چنین کاری کرد. آیا واقعاً می‌شود این دو را با یکدیگر جمع کرد؟ یعنی آیا می‌شود قبول کرد که کسی که علم درباره‌اش می‌گوید «او دیگر برنمی‌گردد و اگر بخواهید او را نگه دارید جسدش فساد پیدا می‌کند و از بین می‌رود، لذا باید بسوزانیدش یا خاکش کنید»، شما دربارهٔ او بگویید «این شخص، بعد از مدّتی ــ دیر یا زود آن تفاوتی ندارد، ولی بالاخره بیش از مدّتی که علم مُجاز می‌داند ــ به دست شخصی به نام حضرت عیسی یا کس دیگری اِحیا شد؟» به‌هرحال ما از این مقوله‌ها در دین داریم. البته مثال‌هایی که تا این حد واضح باشند انصافاً کم‌اند، ولی بالاخره هستند. علاوه بر این، خلعِ نفس از بدن غیر از مردن است. شما نمی‌توانید به کسی که مخلوعُ النفسِ عَنِ البدن شده است اشاره کنید و بگویید «هذا میّتٌ». آن چیزی که محل بحث ماست میّت است نه کسی که به گفتهٔ قدما می‌تواند تجرید کند، یا به گفتهٔ امروزی‌ها خلع کند. آن داستان دیگری است. آن چیزی که قدما مثل میرِداماد می‌گویند، یا مثال کاملاً بارز آن فُلوطین که می‌گوید گاه از خودم بیرون می‌آیم و ابتهاجی می‌بینم و بعد برمی‌گردم به همین قفس، غیر از این است. به آن نمی‌گوییم «هذا میّتٌ».

○ در مورد مرتاض‌های هندی چه می‌توان گفت که مثلاً دو ماه درون محفظه‌ای کاملاً پوشیده می‌مانند و بعد زنده بیرون می‌آیند. سؤال این است که

مثلاً در علم زیست‌شناسی می‌گویند شخص در فضای کوچکی که مقدار بسیار کمی هوا وجود دارد و هیچ راهی برای نفوذ هوای خارجی وجود ندارد، حداکثر اگر خیلی زنده بماند یک روز یا دو روز است؛ بالاخره حدّی دارد. امّا این مرتاض، همین شرایط را فراهم می‌کند و دو ماه به درون چنین فضایی می‌رود و با این حال زنده می‌ماند.

● اگر چنین چیزی دیدید، آن‌وقت علم می‌گوید «پس معلوم می‌شود زنده‌بودنِ بعد از دو ماه هم امکان دارد». علم که هیچ‌گاه نمی‌تواند با دیده‌ها مخالفت کند، وگرنه علم نیست.

○ یعنی اگر الآن باز یک حضرت عیسایی بیاید اینجا و همان کارها را بکند، علم تأیید می‌کند؟

● بله، اگر شما توانستید چیزی را **نشان دهید**، علم می‌گوید «اصلاً همهٔ قوام وجودیِ من به همین چیزهایی است که **می‌بینیم**؛ چگونه می‌توانم آنها را انکار کنم؟» اگر شما جسد یا استخوان پوسیده‌ای را از قبرستانی بیرون کشیدید و زنده کردید، علم می‌گوید «خب، پس تاکنون چنین حادثه‌ای رخ نداده بود، و اکنون برای اوّلین‌بار در تاریخ این حادثه رخ داد» و از این به بعد می‌شود جزء فاکت‌های علمی.

○ در مثالی که عرض کردید، علم می‌گوید «من نمی‌فهمم چرا این‌گونه شد». بنا بر چیزهایی که ما تاکنون می‌دانستیم، نباید این‌گونه می‌شد.

● نه، اصلِ واقعیّت غیر از تبیین واقعیّت است. در حال حاضر هم ما چیزهایی داریم که بدون شک رخ می‌دهند، و کسی هم نتوانسته آنها را تبیین کند؛ امّا اصل واقعیّت‌داشتن آنها را که نمی‌توانیم انکار کنیم. تبیین واقعیّت غیر از توصیف واقعیّت است. همین الآن هنوز که هنوز است، فیزیک نتوانسته است طرز عمل چیز ساده‌ای مثل دوچرخه را تبیین کند،

که چطور می‌شود دو تا چرخ و تنه‌ای که به هیچ‌جا هم اتّکا ندارند، نه فقط تعادل‌شان از بین نمی‌رود بلکه با حفظ آن تعادل، شما را هم با سرعت به جلو می‌برند؟ پس تبیین‌اش را نمی‌دانیم ولی به‌هرحال ما را جلو می‌برد و قابل انکار نیست! بنابراین، حالا که علم تبیین آن را نمی‌داند، نمی‌گوید دوچرخه کسی را جلو نمی‌برد یا دوچرخه انسان‌ها را زمین می‌زند! فقط می‌گوید من از تبیین آن عاجزم. وقتی علم چیزی را می‌بیند، اصل واقعیت‌اش را که نمی‌تواند انکار کند. اگر هم اختلافی پیش می‌آید در ناحیهٔ تبیین آن واقعیت است، که دانشمندی از این راه تبیین می‌کند، دانشمندی از راه دیگر، و دانشمندی هم می‌گوید «ما اصلاً فعلاً تبیینی برای این واقعیت نداریم»؛ امّا اصل واقعیّت را که نمی‌شود انکار کرد. بنابراین اگر شما هم الآن توانستید چنین خدمتی بکنید و کسی را از قبرستانی بیاورید و زنده کنید، علم می‌گوید بله، این هم واقعیّتی است. البته می‌رود به دنبال اینکه بتواند آن را تبیین کند، و ممکن است تا قرن‌ها هم نتواند تبیین کند، ولی می‌گوید بالاخره **دیدیم** که چنین چیزی رخ داد.

خانمی هستند به نام خانم دل‌آرا قهرمان. ایشان مترجم آثار معنوی و شبه‌معنوی روزگار ما هستند. اخیراً کتابی از ایشان منتشر شد که دربارهٔ بچه‌هاست؛ البته برای بچه‌ها نیست و درواقع برای ما بزرگ‌ترهاست. در این کتاب دو معلم نامه‌هایی را که بچه‌ها خطاب به خدا نوشته‌اند زیراکس کرده‌اند و در آمریکا چاپ کرده‌اند. ایشان اصل انگلیسی نامه‌ها را همان‌طور که زیراکس بوده، آورده و زیرش هم ترجمهٔ فارسی کرده است. یکی از نامه‌هایی که یکی از این بچه‌ها به خدا نوشته، این است که: «خدای عزیز، سلام! یک گِله از تو دارم. چرا این‌قدر در آن زمان‌های قدیم مرده‌ها زنده می‌شدند و الآن یک مرده هم زنده نمی‌شود؟ مگر ما چه گناهی کرده‌ایم؟» این حرف درواقع حرف من و شماست، و کودک درون ما هم همین را می‌گوید.

پس مسئله این است. والّا شما الآن هم اگر توانستید چنین کاری بکنید، نهایتش علم می‌گوید من از تبیین آن عاجزم؛ ولی اصلش را که نمی‌تواند قبول نکند. باید قبول کنیم.

گاه این مسئله صورت دومی پیدا می‌کند، و آن اینکه علم نمی‌گوید «فلان چیز رخ نداده است» امّا می‌گوید «رخ‌ندادنی است». مثلاً فرض کنید اگر شما گفتید «عصای حضرت موسی ــ سلام‌الله‌علیه ــ اژدها شد»، علم نمی‌گوید «من رفتم در تاریخ تحقیق کردم و فهمیدم که اژدها نشده است»! چون چنین چیزی، یک تحقیق تاریخی می‌خواهد و کسی ادّعا نمی‌کند که «ما این تحقیقِ تاریخی را انجام دادیم و فهمیدیم که رخ نداده است». در عوض علم می‌گوید: «این قضیه، با اصل یکنواختی سیر طبیعت[1] ناسازگار است». اصل یکنواختی سیر طبیعت یعنی اینکه سیر طبیعت در گذشته، حال، و آینده یکسان است.

علم می‌گوید امروز اگر چوبی بخواهد اژدها شود میلیون‌ها سال باید بگذرد تا آن چوب اژدها شود.[2] امروز با وضعی که ما در طبیعت می‌بینم، باید میلیون‌ها سال بگذرد؛ آن‌وقت شما می‌گویید یکبار در زمان حضرت موسی، این میلیون‌ها سال به یک ثانیه تبدیل شده است. این با یکنواخت عمل‌کردنِ طبیعت، یعنی سیر یکنواخت طبیعت، ناسازگار است. و چیزی که با سیر یکنواخت طبیعت ناسازگار است، ناپذیرفتنی است. به خاطر همین اصل بود که هیوم در فصل دهم از کتاب پژوهش‌ها می‌گفت ردّ یک معجزه معقول‌تر از ردّ قانون طبیعت است و انسان اگر بگوید «این معجزه رُخ نداده است»، نسبت به وقتی که بگوید «معجزه رُخ داده است ولی من قوانین تجربی یعنی قوانین علمی را رد می‌کنم» کمتر خَرقِ عادت می‌کند.

---

1. uniformity of nature

۲. البته این نیز، تعبیری مُسامَحی است. چون بنا بر نظریهٔ تکامل هیچ‌گاه نمی‌توان گفت چوب اژدها شد. امّا بااین‌همه، چاره‌ای از این تعبیر نداریم.

هیوم می‌گفت واقعاً چنین چیزی وجود دارد، و به نظر می‌رسد ما باید این نکته را دست‌کم در معجزاتی که در باب گذشته بیان می‌کنیم، قبول داشته باشیم. چگونه است که شما معتقدید در بُرهه‌ای از زمان ــ و به گفتهٔ یاسپِرس در عصر طلایی، در آن عصر که سر هر کوچه‌ای چند پیغمبر نشسته بودند ــ وضع طبیعت این‌قدر با الآن متفاوت بوده است؟! علم می‌گوید چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. چون طبیعت سیر یکنواختی دارد و شما می‌گویید این سیر یکنواخت در کار نیست. بله، اگر الآن هم بتوانیم چنین مواردی را ببینیم، آن‌وقت می‌فهمیم که اصلاً چنین چیزی واقعاً وجود دارد و این هم یکی از قوانین طبیعت است.

شما خواهید گفت: «اگر ما بگوییم یکنواخت عمل کردنِ طبیعت را قبول نمی‌کنیم، مگر چه می‌شود؟»

بنده می‌گویم: «چیزی نمی‌شود، ولی دیگر باید تمام علوم تجربی‌تان را کنار بگذارید!

○ آیا این یکنواختی، مبتنی بر استقراء است؟

● نه، این اصلاً از پیش‌فرض‌های علم است. جملهٔ آخر را به همین جهت گفتم و می‌خواستم بگویم علم از اساس از بین می‌رود. اگر استقرائی بود، فقط یک گزاره از بین می‌رفت؛ یعنی وقتی انسان یکنواختیِ طبیعت را قبول نمی‌کرد، می‌گفت «عیبی ندارد، یکی از گزاره‌های علمی کنار رفت». امّا این اصل جزء پیش‌فرض‌های علوم تجربی است؛ یعنی اگر شما آن را کنار بگذارید، اصلاً کلّ علوم تجربی از بین می‌رود.

علوم تجربی لااقل سه پیش‌فرض اساسی دارد که اگر یکی از آنها از بین برود، علوم تجربی از بین می‌رود:

۱. هر پدیده‌ای علّتی دارد.
۲. پدیده‌های طبیعی علّتِ طبیعی دارند.
۳. اصل یکنواخت عمل کردنِ طبیعت.

حتّی اگر فقط یکی از این پیش‌فرض‌ها از بین برود، ما دیگر درواقع نمی‌توانیم علم داشته باشیم؛ البته علم به معنای علوم تجربی؛ چون این یکنواختیِ طبیعت در رشته‌هایی مثل فلسفه، ریاضیّات و منطق کارآیی و کاربرد ندارد.

به‌هرحال، این یکی از اقسام ناهمگون‌بودنِ داده‌های وحیانی با یافته‌های انسانی است. البته گفتم که مواردِ تا این حد شاخص کم است. مثلاً شما الآن در کتاب مقدّس می‌بینید که واقعهٔ طوفان نوح تقریباً چهار هزار سال پیش رخ داده است.[۱] امّا اگر ما الآن در کتاب معروف گیلْگَمِش،[۲] که کتاب دینی بابِلیان قدیم است و نزدیک به شش هزار سال پیش تدوین شده است، داستان طوفان را دیدیم، گرچه این مورد دیگر به آن وضوح قبلی نیست ولی باز هم در ما قدری شک ایجاد می‌کند، که چگونه واقعه‌ای که شما می‌گویید در چهار هزار سال پیش رخ داده است، در کتابی که شش هزار سال پیش نوشته شده نیز ذکر شده است؟

می‌دانید که گیلْگَمِش تا تقریباً دههٔ ۱۹۴۰ کشف نشده بود. بعد از اینکه این کتاب پیدا شد و به همهٔ زبان‌های دنیا ترجمه شد ــ و از جمله به زبان فارسی هم دو یا سه ترجمه از آن وجود دارد ــ دیدیم که در آن کتاب هم طوفان نوح آمده است. البته اسم نوح نیست؛ اما می‌گوید طوفان آمده و همه‌جا را گرفته و فقط کسانی که سوار کشتی بودند نجات پیدا کردند. پس این موضوع کمی در انسان تردید ایجاد می‌کند.

البته توجه دارید که در عالم واقع چنین نیست که همیشه عقائد انسان یکباره با برهانی که بر ضدّش اقامه می‌شود از دست برود؛ بلکه مبانی‌اش آهسته‌آهسته ضعیف می‌شود. مثلاً تا قبل از پیدا شدن گیلْگَمِش، ممکن

---

۱. البته قرآنِ ما تاریخ دقیقی مشخص نمی‌کند، ولی سیر حوادث داستان به‌نحوی است که معمولاً چندان متفاوت نیست، گرچه هیچ‌گاه عددی مشخص نشده است.

2. *Gilgamesh*

بود تشکیکات دیگری در طوفان نوح بشود، ولی این تشکیک پدید نیامده بود. اما وقتی که این کتاب از چاپ درآمد معلوم شد که قضیهٔ نوح قبلاً هم وجود داشته است. آن‌وقت آنها می‌گویند پس چگونه می‌شود شما بگویید که در چهارهزار سال پیش طوفان نوح رخ داده است؟ البته این مورد برای تورات مشکل درست می‌کند، اما برای قرآن ممکن است تا آن حد مشکل ایجاد نکند. به‌هرحال این هم جزء دستهٔ اول ناهمگونی‌هاست.

○ ممکن است یک پدیدهٔ مادّی، یک علّت مادی داشته باشد، ولی یک علّت بدیلِ غیرمادّی هم داشته باشد.

● یعنی دو علت در طول هم؟

○ نه، در عرض هم.

● نه، علم نمی‌تواند «در عرض هم» را بپذیرد. چون اگر علم حتّی فقط احتمال چنین چیزی را هم بدهد، به محض اینکه علت چیزی را پیدا نکرد، می‌گوید: «ای دانشمندان، دیگر دست بردارید! معلوم می‌شود که علت این پدیده غیرمادی است». اصلاً رمز اینکه علم هیچ‌گاه از حرکت نمی‌ایستد همین است که برای پدیده‌های مادی به دنبال علت مادی می‌گردد. وگرنه مگر کم است مواردی که علم در امری چند هزار سال است که شکست خورده است؟ چرا علم از تحقیق نسبت به این موارد بازنمی‌ایستد و مثلاً نمی‌گوید که: «أیّها العلماء! حال که در این امور شکست خورده‌اید و تاکنون علّت را نیافته‌اید، معلوم می‌شود که علت از مجرّدات است؟».

○ علّت بدیل دارد. یعنی همان‌طور که علّت مادی هست، ممکن است یک علّت معنوی هم داشته باشد.

● نه، چون بدیل هم معنایش همین است.

○ اگر تاکنون پیدا نشده است، باز هم ممکن است بعداً پیدا شود.
● توجّه دارم؛ اما اگر تنها **احتمال** هم بدهیم که این پدیده ممکن است علّت مجرّد داشته باشد، دیگر چرا ما کندوکاو می‌کنیم؟ دنبال چه چیزی می‌گردیم؟ چه‌بسا کندوکاو عبث می‌کنیم!

○ بدیل به این معنا که گاه ممکن است آن علّت مجرّد این علّت مادی را کنار بزند و خودش جایگزین آن شود.
● بسیار خوب، پس معنایش این است که گاه حوادثی وجود دارد که مادّی‌اند ولی علت مادّی ندارند. اگر شما این را احتمال بدهید، دیگر در علم نباید جلو بروید. چون اگر انسان احتمال بدهد که یک پدیدهٔ مادی علّت غیرمادی دارد، می‌گوید: «پس اگر چند سال کار کردیم و پیدا نکردیم، دست برمی‌داریم؛ چون پیدانشدنی است و اصلاً علّتش مجرّد است». مثال بسیار ساده برای شما بزنم؛ اگر فقط ذرّه‌ای احتمال می‌دادند که در عاملِ بیماری سرطان یا بیماری‌های سرطان امر مجرّدی در کار است، دیگر بشر نمی‌آمد پنج هزار سال بر روی علّت آن کار کند و دست برندارد. اینکه دست برنمی‌دارد به این علت است که یقین دارد سرطان علّت مادی دارد. اگر **احتمال** بدهند که علّت مجرّد دارد، دیگر واقعاً معقول نیست که با اینکه پنج هزار سال است علت آن را نیافته‌اند باز هم روی آن کار کنند. دانشمندان به این دلیل تلاش می‌کنند که یقین دارند بالاخره علّت مادی دارد و اگر تلاش کنند آن علّت پیدا می‌شود. به نظر من ممکن نیست شما **احتمالِ** این علل مجرد را بدهید و علوم تجربی متوقف نشوند. اگر چنین احتمالی بدهید، طولی نمی‌کشد که علوم تجربی متوقف می‌شوند. چرا؟ چون وقتی انسان قدری کندوکاو کرد، می‌گوید: «خُب ممکن است علت غیرمادی داشته باشد، چرا دنبال این برویم؟ به‌جای آن می‌رویم سراغ چیزهایی که علتشان ممکن است زودیاب‌تر باشند و زودتر پیدا شوند». تمام آنچه تا اینجا گفته شد، قسم اول ناهمگونی بود.

نوع دوم

قسم دومی که ناهمسازیِ داده‌های وحیانی با یافته‌های انسانی را می‌رساند، برخلاف قسم قبلی این نیست که فرآورده‌های این دو با یکدیگر قابل جمع نیست، بلکه این است که این دو گویا از دو راه به دست می‌آیند. یعنی چه؟ یعنی یافته‌های انسانی از راه‌های غیرجزمی به دست می‌آیند، امّا داده‌های وحیانی از راه‌های جزمی به دست می‌آیند و به این معنا جزمی[1] هستند. ویتگِنِشتاین مثال خوبی در کتاب در باب یقین[2] می‌زند. او می‌گوید: ما در علوم تجربی دیگر از این واضح‌تر نداریم که آب سرد کتری وقتی روی حرارت باشد، گرم‌تر و گرم‌تر می‌شود، نه اینکه شروع کند به یخ‌زدن. دیگر از این واضح‌تر چیزی نداریم. بااین‌همه اگر روزی روزگاری منِ ویتگِنِشتاین، آب را روی چراغ گذاشتم و دیدم هر چه شعله را زیادتر می‌کنم، بیشتر یخ می‌زند، به تعبیر خود او، اگر در اثر دیدن این حادثه دیوانه نشوم، حاضرم از این به بعد حتّی در این قانون نیز تجدید نظر کنم. یعنی در این قانون که «افزایش دما، آب را از آب سرد به آب گرم تبدیل می‌کند، نه به آب منجمد و یخ». پس ما حتّی در این هم تجدید نظر می‌کنیم. یعنی حتّی در واضح‌ترین امورِ یافته‌های انسانی هم دگماتیک نیستیم. دگماتیزم یعنی اینکه شما امکانِ بر خطابودن را منتفی کنید؛ یا به عبارت دیگر، امکانِ اینکه چیزی بتواند شاهدی بر ضدّ شما شود را از بین ببرید؛ به این می‌گویند دگماتیزم. ما در یافته‌های انسانی این‌گونه نیستیم. درست است که ما در یافته‌های انسانی درجات مختلفی از دگماتیزم داریم، امّا دگماتیزم مطلق نداریم که بگوییم چیزی هست که اگر آسمان به زمین بیاید، و زمین به آسمان برود، ما دست از این برنمی‌داریم.

---

1. dogmatic

2. *On Certainty*

امّا در عوض در دین، عکس‌اش را کم داریم. من شاید قبلاً از قول پدرم نقل کرده باشم که می‌گفتند ما نزد مرحوم حکیم «فرزانه»،[۱] که بزرگ‌ترین فیلسوف مشّائیِ زمان خودش بود، درس می‌خواندیم. یکی دو ماه بحث در باب ادلهٔ اثبات وجود خدا داشتیم و ایشان هم فیلسوف مشّائی بود و قیل و قال مطرح می‌کرد و بازارِ «این دلیل ضعیف است» و «آن دلیل قوی است» و... گرم بود. یک روز بعدازظهر، این استاد ما بعد از درس گفتند بیایید برویم قبرستان. شب جمعه‌ای بود، رفتیم قبرستان و بعد که از قبرستان رفتیم بیرون، در آن بیابان‌های اطراف، دیدیم کسی داشت زمین خودش را بیل می‌زد. این استاد ما او را می‌شناختند، صدایش کردند و گفتند: «مَش حسین یا مَش عباس! خدا هست یا نه؟» گفت: «بله آقا! حاج آقا این چه حرفی است! بله که خدا هست». گفتند: «حالا آمدیم یک روزی یک نفر آمد اینجا و گفت که خدا نیست؛ تو چه کار می‌کنی؟ چطور به او نشان می‌دهی که خدا هست؟ چطور برای او خدا را اثبات می‌کنی؟» گفت: «حاج‌آقا، این چه حرفی است! اگر کسی آمد چنین چیزی گفت، من با این بیل چنان می‌زنم توی سرش که پهن شود روی زمین»!

به این می‌گویند دگماتیزم. دگماتیزم یعنی حاضر نیست عقیده‌ای را به مصافّ واقعیّت‌ها یا به مصافّ سایر عقائد ببرد. هر گاه من گفتم این عقیده‌ام عقیده‌ای است که با هیچ واقعیّتی مقابله‌اش نمی‌کنم، آن‌وقت دگماتیست هستم. دیده‌اید که دو نفر که حرف‌هایشان با هم جور درنمی‌آید، می‌گویند برویم با هم روبه‌رویشان کنیم؛ انسانِ دگماتیست، به‌عکس، می‌گوید من عقیده‌ام را با هیچ واقعیّتی یا با هیچ عقیدهٔ دیگری روبه‌رو نمی‌کنم. به این می‌گویند دگماتیزم. ولی ظاهراً در یافته‌های انسانی

---

۱. «حاج ملامحمد هادی فرزانه» از حکمای سدهٔ اخیر شهرضا (و.).

این‌گونه نیست. در یافته‌های انسانی، درست است که عقائدی هستند که شاید اکنون صدها هزار سال است که برای بشر باقی مانده‌اند، ولی باقی مانده‌اند چون چیزی خلاف آنها دیده نشده است. وگرنه اگر روزی چیزی خلافشان دیده شود، بشر دست از آنها برمی‌دارد؛ با کسی که رو دربایستی ندارد و جایی هم که امضا نداده است!

امّا آیا متدیّنان می‌توانند از گزاره‌های دینی و مذهبی خودشان دست بردارند؟ حاشا و کلّا! این درواقع به این معنی است که روش به دست آمدن این گزاره‌ها و حدوث و بقاءِ یافته‌های انسانی واقعاً با حدوث و بقاء داده‌های وحیانی متفاوت است. یعنی ما درواقع، هم حدوثاً و هم بقاءً، در داده‌های انسانی با یافته‌های وحیانی متفاوتیم. آن‌وقت معنای این حرف این است که در اینجا یافته‌های انسانی و داده‌های وحیانی بر اساس روش کسب و حفظ‌شان از یکدیگر جدا می‌شوند. حالا به همین صورت کسانی که علم‌زده/علم‌پرست[1] هستند، درواقع با یافته‌های انسانی معاملهٔ وحیانی کرده‌اند. علم‌زده یعنی کسی که درواقع حاضر نیست از لااقل بعضی از اصولِ علم تجربی دست بردارد و علم‌زدگی یا علم‌پرستی درواقع یعنی معاملهٔ جزمی کردن با یافته‌های انسانی. مثل مارکسیست‌ها یا مثل بعضی از پوزیتیویست‌های اوائل قرن بیستم که چنین دیدگاهی داشتند.

البته عکس آن هم وجود دارد. کسانی با داده‌های وحیانی معاملهٔ غیرجزمی می‌کنند، که معمولاً در غرب به آنها می‌گویند freethinker. freethinker معنای خاصّ اصطلاحی دارد و صرفاً به معنای آزاداندیش نیست؛ البته ترجمهٔ فارسی‌اش از روی ناچاری همان آزاداندیش است. آزاداندیش (freethinker) یعنی کسی که با داده‌های وحیانی هم دگماتیک

1. scientist

برخورد نمی‌کند. می‌گوید این داده‌های وحیانی نیز باید در آزمون‌هایی توفیق خودشان را نشان دهند. و اگر توفیق خودشان را نشان ندادند، حاضر است از آنها دست بردارد. به همین جهت است که یک آزاداندیشِ مسیحی مثلاً عشای ربّانی را قبول ندارد ولی خودش را مسیحی می‌داند. حتّی ممکن است یک آزاداندیشِ مسیحی دئیست[1] باشد ولی باز هم خودش را مسیحی بداند؛ می‌گوید من مسیحی‌ام ولی تلقّیِ جزمی ندارم. یعنی دقیقاً آزاداندیش‌ها در قلمرو داده‌های وحیانی مثل علم‌زده/علم‌پرست‌ها هستند در قلمرو یافته‌های انسانی؛ منتها با یک فرق، و آن اینکه معاملهٔ جزمی کردن با یافته‌های انسانی قبح‌اش کاملاً واضح است، یعنی علم‌زدگی/علم‌پرستی واقعاً قبح واضحی دارد. و من انصافاً معتقدم یکی از بزرگ‌ترین علل رکود معنویّت در این قرن علم‌پرستی است که متأسفانه بعضی از ماها را گرفتار کرده است. چون درواقع با علم تجربی هم مثل سخن مُنزَلِ خدا نوعی معاملهٔ «از بالا آمده» و وحیانی می‌کنند. قبح این کار بسیار واضح است. امّا واقعاً آزاداندیش بودنِ در دین معلوم نیست آن‌قدرها قبیح باشد. یعنی به نظر من آن‌قدرها قبیح نیست که انسان در دین هم نوعی گزینشِ ناشی از تأمّل داشته باشد، نه ناشی از حبّ و بغض، و نه ناشی از امور دیگر؛ ولی واقعاً گزینشی هم در دین بکند. این آزاداندیش بودنِ در دین را به نظر من چندان نمی‌شود ردّ کرد. به نظر من قبحی که در علم‌پرستی وجود دارد، هیچ‌گاه در آزاداندیش بودن و «آزاداندیش‌بودنِ در دین» وجود ندارد. به دلیل اینکه ما، که برای کوچک‌ترین امور خودمان تحقیق و تفحّص می‌کنیم، چگونه می‌توانیم تمام عمر و جوانی و نیرو و انرژی و همه‌چیزمان را صرف اموری کنیم که هیچ‌گاه در آنها مُداقّه نکرده‌ایم. یعنی

---

1. deist

به تعبیر سقراط درواقع زندگیِ نیازموده داشته باشیم؛ و به گفتهٔ او زندگیِ نیازموده ارزش زیستن ندارد.

بله، یک نکته وجود دارد که درواقع دو شرط است در ضمن یک نکته. صد البته اگر کسی بخواهد واقعاً داده‌های وحیانی را بازیچه قرار دهد، آنکه داستان خودش را دارد و محلّ بحث ما نیست، امّا اگر کسی بخواهد واقعاً معنوی بماند ولی آزاداندیش باشد دو شرط می‌خواهد. یعنی کسی که واقعاً نمی‌خواهد بازی دربیاورد، یا خودش و دیگران را بفریبد، و واقعاً هم می‌خواهد انسان معنوی و اخلاقی و متعالی‌ای بماند، ولی در عین حال می‌خواهد آزاداندیش باشد و نمی‌خواهد به صورت جزمی با داده‌های وحیانی برخورد کند، آن دو شرط را به نظر من باید داشته باشد. یکی شرط صداقت و دیگری شرط جدّیت. یعنی اگر یکی از این دو هم نباشد، دیگر انسان درواقع رهاست. جدّیت هم به این معنا که باید شبانه‌روزش را صرف این کار کند. چرا؟ چون اینها چیزهایی نیستند که به‌سادگی و فوری بتوان به اثبات و نفی‌اش دست پیدا کرد؛ لذا عمری باید در طلب باشد. ولی به نظر من اگر این صداقت و جدّیت وجود داشته باشد، هیچ اشکالی ندارد که کسی آزاداندیش باشد.

○ در قرآن آمده است که «إنّا أو إیّاکُم لَعَلیٰ هُدیً أوْ فی ضَلالٍ مُبینٍ» (سبأ: ۲۴). آیا این آموزه، ضدّدگماتیک نیست؟ یعنی پیامبر خطاب به آنها می‌گوید یا ما یا شما، یا برحق هستیم یا بر خطا. این را شما چگونه معنا می‌کنید؟

● اگر بخواهید بگویید که این جمله خودش فی‌حدّنفسه، یعنی برکَندهٔ از متن، چه چیزی افاده می‌کند، انسان واقعاً به نظرش می‌رسد که حق با شماست. امّا اگر بخواهید از این نتیجه بگیرید که قرآن یک دید غیردگماتیک دارد، آن‌وقت ممکن است در مقابلِ این آیه، آیه‌های دیگری هم از آن طرف بیاورند. بله، واقعاً اگر کسی این جمله را بگوید که «یا من یا

شما، یا بر هدایت‌ایم یا بر ضلالت‌ایم»، شاید بتوان گفت این مترقّیانه‌ترین شعار غیردگماتیکی است که می‌توان داد. امّا بحث بر سر این است که از خود این جمله نمی‌توان بر روی کلّ قرآن حکم کرد؛ چون ممکن است بگویند قرآن از آن طرف هم چیزهایی دارد که چندان غیردگماتیک به نظر نمی‌رسد.

یکی از اشکالاتی که بنده واقعاً به روشنفکران دینی دارم این است که، یک سلسله اصول ارزشی و اخلاقی را که از جاهای دیگری گرفته‌اند، بر قرآن **تحمیل** می‌کنند. شما این اصول را اصلاً از قرآن و حدیث نگرفته‌اید، لذا نباید آنها را بر قرآن تحمیل کنید. مثلاً طَرَف طرفدار حقوق بشر است، بعد می‌گوید قرآن و احادیث هم طرفدار حقوق بشرند. اصلاً این حقوق بشر را تو از اینجا نگرفته‌ای! از فرهنگِ دیگری آمده است! منتها از بس شما نسبت به آن استیناس پیدا کرده‌اید، دیگر اصلاً حس نمی‌کنید که از کجا آمده است. حالا چرا با زور و ضرب می‌خواهی آن را از قرآن و احادیث بیرون بکشی؟ آیا واقعاً و انصافاً حقوق بشر از قرآن و احادیث قابل استخراج است؟ من که فکر نمی‌کنم. من انصافاً نظرم این است که انسان باید صداقت داشته باشد؛ به این معنا که مثلاً اگر روشنفکری معتقد است که «الف ب است» و با صداقت و جدّیّت به چنین نتیجه‌ای رسیده است، و مثلاً فرض کنید می‌بیند که قرآن یا روایات می‌گویند «الف ب نیست»، بیاید بگوید: «ای مردم! ای مخاطبانِ من! قرآن و روایات می‌گویند ″الف ب نیست″ ولی بنده انصافاً و با کمال صداقت و جدیّت به این نتیجه رسیده‌ام که ″الف ب است″». این صداقت است. نه اینکه با این «الف ب نیستِ» قرآن آن‌قدر بازی کند که به «الف ب استِ» مورد اعتقاد خودش تبدیل شود! و بعد هم بگوید: «این حرفِ قرآن است»! چرا اعتقاد خودت را به قرآن تحمیل می‌کنی؟

من به این کار معتقد نیستم. من می‌گویم این واقعاً بی‌صداقتی است. چرا؟ چون قرآن، اگر کتاب خدا هم نمی‌بود، و اگر کتاب شخص شخیصی

مثل پیامبر هم نمی‌بود، و کتاب یک نویسندهٔ متعارف عادی عـادی هـم بود، ما حق نداشتیم این کتاب را مَلعَبهٔ خودمان کنیم؛ یعنی چیزی را که مراد نویسنده و کاتب و ماتِنِ قرآن نیست بر آن تحمیل کنیم. شجاعت و صداقت داشته باش و بگو: «بنده ظاهراً به این نتیجه رسیده‌ام که "الف ب است"». امّا نه اینکه این «الف ب نیست» قرآن را به «الف ب است»، یعنی به حرفِ خودتان تبدیل کنید! این معنایش این است که شما درواقع علاوه بر اینکه شجاعت ندارید که روی حرف خودتان بایستید، حاضرید برای رسیدن به هدف خودتان، کتاب را هم تحریف کنید. و تحریفِ کتاب، چه تحریف کتاب خدا باشد چه تحریف کتاب نویسندهٔ عادی، به نـظر مـن درست نیست.

به نظر می‌رسد وقت آن رسیده است که توجّه پیدا کنیم که بسیاری از آرمان‌هایی که ما داریم چه پشتوانه‌هایی دارند، چه لازمه‌هایی دارنـد، و خاستگاهشان کجاست؛ و به این پشتوانه و خاستگاه و لازمه، هـمه‌وقت ملتزم باشیم. اما اینکه بیاییم این معانیِ واقعاً غریب را بر قرآن تحمیل کنیم خلاف صداقت است.

۸

اقوال در باب عقلانی بودن یا نبودن باورهای دینی

به نظر می‌رسد که می‌توان دیدگاه‌هایی را که در باب عقلانی‌بودن باورها یا گزاره‌های دینی، یا عقلانی‌نبودن باورها یا گزاره‌های دینی تاکنون بیان شده است، به صورتی که خدمت دوستان عرض خواهم کرد تقسیم‌بندی کرد. همهٔ این تقسیمات، و به تعبیر بهتر همهٔ این اقسام، قائل هم دارد. یعنی هیچ‌یک قسمی نیست که قسم صرفاً تصوّری باشد.

۱. اولین قسمی که می‌توان گفت این است که بگویند هیچ باوری دارای عقلانیت نیست، از جمله باورهای دینی. این یک قول است. بنابر این قول باورهای دینی مثل بقیهٔ باورها دارای عقلانیت نیستند.

۲. قول دوم این است که بعضی از باورهای غیردینی عقلانی‌اند؛ امّا باور دینی عقلانی نیست. ما باورهای غیردینی‌ای داریم که عقلانی‌اند امّا هیچ باور دینی عقلانی نیست. آن‌وقت در این صورت گویا سرنوشت باور دینی با سرنوشت سایر باورها **لزوماً** یکی نیست. یعنی لااقل بعضی از باورهای غیردینی عقلانی‌اند، ولی باور دینی عقلانی نیست. و این سخن معنایش این است که باور دینی با بعضی از باورهای غیردینی هم‌سرنوشت نیست.

۳. قول سومی هم وجود دارد و آن اینکه **همهٔ** باورهای غیردینی عقلانی‌اند؛ امّا باور دینی عقلانی نیست.

۴. قول چهارمی وجود دارد و آن اینکه همهٔ باورها می‌توانند عقلانی باشند از جمله باور دینی.

این چهارقول اساسی وجود دارد که شعب مختلف‌شان را عرض خواهم کرد. اگر دوستان دقت کنند می‌بینند که ما درواقع به تدریج از یک سر طیف به سر دیگر طیف آمدیم. این سر طیف قائل است که هیچ باوری دارای عقلانیت نیست از جمله باورهای دینی. آن سر طیف قائل است که همهٔ باورها می‌توانند عقلانی باشند، و از جمله باور دینی. این وسط هم دو قول داریم؛ یکی اینکه «بعضی از باورهای غیردینی عقلانی‌اند اما باور دینی عقلانی نیست» و دیگر اینکه «همهٔ باورهای غیردینی عقلانی‌اند امّا باور دینی عقلانی نیست».[۱]

خود این اقوال هم از دو حیث دیگر قابل تشقیقِ شُقوق هستند. وقتی گفته می‌شود «بعضی از باورهای غیردینی عقلانی‌اند، امّا باور دینی عقلانی نیست» یا «همهٔ باورهای غیردینی عقلانی‌اند امّا باور دینی عقلانی نیست»، در هر دو قسمت، این آرا مطرح است که باور دینی:

الف) عقلانی نیست و حال آنکه **باید** عقلانی باشد؛

ب) عقلانی نیست و حال آنکه **نباید** هم عقلانی باشد.

---

۱. ○ این بحث‌ها با توجّه به «امکان» است یا با توجّه به «وقوع خارجی»؟ چون اگر بحث از امکان باشد، باز هم می‌توان شقوقی را اضافه کرد. از طرف دیگر، اگر صحبت از وقوع خارجی است، هیچ‌گاه همهٔ باورهای غیردینی عقلانی نیستند.

● بحث از امکان نیست؛ اصلاًکاری به امکان نداریم. درواقع باید ببینیم مگر باور غیردینی چه تفاوتی دارد که عدّه‌ای گفته‌اند باورهای غیردینی عقلانی‌اند، امّا باور دینی عقلانی نیست. کسی که می‌خواهد بگوید همهٔ باورهای غیردینی عقلانی‌اند امّا باور دینی عقلانی نیست، باید فرقِ فارقی بین باور دینی و سایر باورها بیابد که آن فرقِ فارق سبب شود که بتوانیم بگوییم باور دینی عقلانی نیست امّا همهٔ باورهای غیردینی عقلانی‌اند.

هر دوی این اقسام قابل تصوّر است و هر دو نیز قائل دارد؛ یعنی اینکه بگوییم باور دینی عقلانی نیست ولی باید عقلانی باشد؛ و دیگر اینکه باور دینی عقلانی نیست و نباید هم عقلانی باشد.

کسانی که می‌گویند باور دینی نباید عقلانی باشد، معمولاً کسانی هستند که معتقدند باور دینی باور مبنایی است و باوری که مبنایی است دیگر نباید عقلانی باشد. چون باور دینی، که باور مبنایی است، به دلیل مبنایی‌بودن‌اش دیگر نیازمند به عقلانیت نیست.

امّا کسانی که می‌گویند باور دینی باید عقلانی باشد، لزوماً قائل‌اند به اینکه باور دینی غیرمبنایی است، و چون غیرمبنایی است باید عقلانی باشد، ولی نیست.

حال خود این قول که «باور دینی مبنایی است»، در درون خودش این‌گونه تقسیم می‌شود که وقتی می‌گوییم باور دینی مبنایی است:

۱. یا به این معنا مبنایی است که «واضح» است و به جهت واضح‌بودن مبنایی است؛
۲. یا اینکه واضح نیست امّا «خطاناپذیر» است و به این جهت مبنایی است.
۳. یا نه «واضح» است و نه «خطاناپذیر»، ولی «اجتناب‌ناپذیر» است و به این جهت مبنایی است.

این اقوالی است که وجود دارد. امّا اگر به خاطر داشته باشید وقتی تقسیم‌بندیِ اول را مطرح کردم، گفتم که از این به بعد، از دو حیث می‌توان باز هم تقسیم را تشقیق شقوق کرد. تا اینجا بیانِ یک حیث بود. و آن حیث این بود که آیا باور دینی باید عقلانی باشد یا نباید عقلانی باشد. اگر نباید عقلانی باشد به کدام‌یک از این ادله نباید عقلانی باشد. این حیث اوّل بود.

حیث دیگری نیز وجود دارد و آن این است که در هریک از آن چهار

قسمی که باور دارای عقلانیت نیست،[1] تشقیق شقوق دیگری هم می‌توان کرد مبنی بر اینکه: ارزش هر یک از این شقوق از حیث اخلاقی و از حیث استصلاحی چگونه است؟ آیا وقتی باور دینی عقلانی نباشد، واقعاً داشتنِ باور دینی اخلاقاً مذموم است؟ یا ضرورت ندارد که مذموم باشد و می‌شود باور دینی عقلانی نباشد امّا اخلاقاً هم مذموم نباشد؟ باز به همین ترتیب، اگرباور دینی عقلانی نیست آیا مصلحت‌اندیشانه است که، در عین اینکه عقلانی نیست، به آن باور داشته باشیم یا مصلحت‌اندیشانه نیست؟ ربط و نسبت عقلانیت و عدم‌عقلانیت با اخلاقی‌بودن و اخلاقی‌نبودن از سویی، و با استصلاحی‌بودن واستصلاحی‌نبودن (یعنی مصلحت‌اندیشانه بودن و مصلحت‌اندیشانه‌نبودن) از سوی دیگر، چگونه است؟ آیا ملازمه‌ای بین عقلانیّت و اخلاقیّت، و عقلانیّت و استصلاحی‌بودن برقرار است یا ملازمه‌ای برقرار نیست؟ یعنی آیا امکان دارد اندیشه‌ای در عین اینکه عقلانی نیست، داشتن آن اندیشه اخلاقی باشد یا استصلاحی باشد و قِس‌علی‌هذا. ما از این حیث هم شقوق مختلفی می‌توانیم پیدا کنیم که درواقع می‌توان گفت همان ربط و نسبت عقلانی‌بودن و عدم‌عقلانی بودن است با اخلاقی‌بودن و عدم‌اخلاقی‌بودن و استصلاحی‌بودن و عدم‌استصلاحی‌بودن. استصلاحی هم یعنی مصلحت‌اندیشانه و مقتضای عقل عملی. همهٔ این اقسام مختلف قائل نیز دارد.

حال اگر این شاکله را به صورتی که عرض کردم بپذیریم، می‌توانیم از ابتدا از هر یک از این اقوال یکی دو نمونه ذکر کنیم و بگوییم که چه کسی و به چه دلیلی به این قول قائل است.

---

۱. در سه قسم از آن چهار قسم باور دینی دارای عقلانیت نیست:

ـ بعضی از باورهای غیردینی عقلانی‌اند ولی باور دینی عقلانی نیست.

ـ همهٔ باورهای غیردینی عقلانی‌اند امّا باور دینی عقلانی نیست.

ـ همهٔ باورها می‌توانند عقلانی باشند، از جمله باور دینی.

قول اول: آرای ویتگِنشتاین

اولین قول این است که «اصلاً هیچ باوری دارای عقلانیت نیست؛ و چون هیچ باوری دارای عقلانیت نیست و باور دینی هم طبق تعریفْ باور است، پس باور دینی هم دارای عقلانیت نیست». امروزه بیشترین کسانی که به این قول قائل‌اند طرفداران ویتگنشتاین هستند؛ آن هم ویتگنشتاین متأخّر نه ویتگنشتاین متقدّم. منظور از ویتگنشتاین متأخر، ویتگنشتاینِ نویسندهٔ رسالهٔ فلسفی-منطقی نیست، بلکه ویتگنشتاینِ نویسندهٔ تحقیقات فلسفی و علی‌الخصوص، از لحاظ بحث ما، ویتگنشتاینِ نویسندهٔ در باب یقین است. ویتگنشتاینِ نویسندهٔ در باب یقین و تحقیقات فلسفی، رأیی دارد مبنی بر اینکه: «هیچ باوری دارای عقلانیت نیست». خود آرای ویتگنشتاین دارای غموض و ابهام است، لذا بعضی معتقدند که این تفسیر از ویتگنشتاین، تفسیر درستی نیست. ولی غالب مفسران این تفسیر را تفسیر درستی می‌دانند و می‌گویند کتاب در باب یقین و تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین حاکی از این است که هیچ باوری دارای عقلانیت نیست، و از جمله، باورهای دینی هم دارای عقلانیت نیستند. در میان کسانی که خواسته‌اند این دیدگاه را از مجموعهٔ آثار ویتگنشتاین بیرون بکشند مخصوصاً یکی از بزرگ‌ترین شاگردان او آقای نورمَن مَلکوم[1] است که من از قول او این مطلب را نقل می‌کنم.

یکی ازبزرگ‌ترین شارحان و مهم‌ترین شاگردان بی‌واسطهٔ ویتگنشتاین همین جناب نورمَن مَلکوم است. ایشان مقالهٔ بسیار معروفی دارد با عنوان «باور بی‌دلیل» یا «باور بی‌مبنا».[2] مفهوم بسیار معروفی است، و معمولاً در کتاب‌های فلسفهٔ دین از این مقاله فراوان یاد می‌شود. در این کتاب، نورمَن ملکوم می‌خواهد بگوید سخن ویتگنشتاین، یعنی آن چیزی که از کتاب

---

1. Norman Malcolm

2. Groundless Belief

تحقیقات فلسفی و در باب یقین[۱] برمی‌آید، این قول است که هیچ باوری دارای عقلانیت نیست و طبعاً باور دینی هم دارای عقلانیت نیست. حال ببینیم که واقعاً چگونه می‌توان این مطلب را استنباط کرد.

در این کتاب، ویتگنشتاین برای اثبات مدعای خودش از چند مرحله گذر می‌کند. مرحلهٔ اول این است که می‌گوید ما اساساً برای هیچ‌یک از باورهایمان دلیلی نداریم؛ و زمانی هم که این باورها را پذیرفته‌ایم وقتی نبوده است که بر آن باورها اقامهٔ دلیل شده باشد. آنگاه، این مدعای خودش را در هر دو دورهٔ زندگیِ انسان نشان می‌دهد، هم در مرحلهٔ صَباوت و کودکی و هم در مرحلهٔ بزرگسالی و بلوغ و رشد.

اولاً می‌گوید که یادگیری کودکان از این طریق است که سخنان را بلادلیل بپذیرند. کودک در فرآیند یادگیری، که از همان روزهای نخست زندگی‌اش شروع می‌شود، دائماً بلادلیل سخنان را می‌پذیرد. مثلاً اسم همهٔ اشیا را بلادلیل می‌پذیرد. وقتی به این شیء اشاره می‌کنند و می‌گویند «میز»، از این به بعد معتقد می‌شود که نام این شیء میز است، امّا هیچ‌گاه نمی‌گوید «به چه دلیل؟». یادگیری همیشه با پذیرش بلادلیل صورت می‌گیرد. به تعبیر او یادگیری[۲] به این ترتیب است، یعنی پذیرش بلادلیل است. مثالی که خود او می‌زند این است که وقتی اطرافیان به مادر بچه اشاره می‌کنند و می‌گویند «مادر» یا «مامان»، کودک هم از آن به بعد می‌پذیرد که این شخص «مادر» یا «مامان» است. و وقتی که اطرافیان به او یاد می‌دهند که این دست راست است، می‌گوید «این دست راست است». باز اطرافیان می‌گویند «این دست چپ است»، او هم می‌گوید «این

۱. کتاب در باب یقین توسط آقای مالک‌حسینی به زبان فارسی ترجمه شده است. اخیراً هم ترجمهٔ دومی از این کتاب منتشر شد که ترجمهٔ آقای سیّد موسی دیباج است و بسیار ترجمهٔ مغلوط و آشفته‌ای است.

2. learning

دست چپ است». خلاصه، به نظر ویتگنشتاین این تکوّنِ باور فقط و فقط با پذیرش بلادلیل حاصل می‌شود. ایشان می‌گوید فرآیند یادگیری در کودکان به این صورت است که سخنان را بلادلیل قبول می‌کنند؛ البته به گفتهٔ او شک حاصل می‌شود، امّا شک بعد از باور حاصل می‌شود. و هر زمان که شک حاصل شود، ممکن است کسی بگوید «حالا که در این امر شک کرده‌ام، از کسی که این مطلب را به من القا کرده یا کسی که هنوز به این مطلب باور دارد، دلیل می‌خواهم». امّا شک همیشه بعد از باور پدید می‌آید.

از دوران کودکی هم که بگذریم، او می‌گوید در ما بزرگسالان هم به همین صورت است. در ما بزرگسالان هم باورهای بلادلیل، باورهای اصلی‌مان هستند. ویتگنشتاین تعدادی از این باورهای بلادلیل را که مهم‌ترین باورهای ما هستند مثال می‌زند و می‌گوید ما بر این باورها هیچ‌گونه دلیلی نداریم.

۱. اولین باوری که ما هیچ‌گونه دلیلی برای آن نداریم وجود عالَم مستقل از اذهان و نفوسِ ماست؛ یعنی عالَمی که از اذهان و نفوس ما استقلال داشته باشد، به این معنا که اگر اذهان و نفوس ما وجود نمی‌داشتند، یا اذهان و نفوس ما وجود می‌داشتند امّا ساختار دیگری می‌داشتند، باز هم آن عالَم بر قرار خودش باقی بود. به تعبیری نوعی رئالیزم است، اما رئالیزم وجودشناختی نه رئالیزم معرفت‌شناختی. بر این رئالیزم وجودشناختی هیچ دلیلی اقامه نشده است. راسل راست می‌گفت که هیچ بعید نیست درست پنج دقیقهٔ پیش همهٔ ما انسان‌ها به وجود آمده باشیم. ویتگنشتاین از قول راسل می‌گوید: اگر کسی ادعا کرد که جهان هستی پنج دقیقهٔ قبل ظهور کرده و به وجود آمده، و بنابراین طولانی عمرترینِ ما انسان‌ها فقط پنج دقیقه طول عمر دارد، به هیچ طریق نمی‌توان ادعای او را رد کرد. چرا؟ چون آفریدن انسان‌هایی در پنج دقیقهٔ پیش، یا

آفریدن جهان هستی در پنج دقیقهٔ پیش هیچ استحاله‌ای ندارد، و علاوه بر این بعضی از مخلوقاتِ مُنطویِ در آن را دارای حافظهٔ ظاهری آفریدن هم استحاله‌ای ندارد. حافظهٔ ظاهری یعنی به یاد آوردن چیزهایی که رخ نداده است، برخلاف حافظهٔ واقعی که به یاد آوردن چیزهایی است که رخ داده است. تردیدی نیست که ما انسان‌ها حافظه‌های ظاهری، فراوان داریم. یعنی گاه چیزی را به یاد می‌آوریم که اصلاً در گذشته رخ نداده است. این به یاد آوردن درواقع حافظهٔ ظاهری است. البته مواردی نیز وجود دارد که چیزی را به یاد می‌آوریم که در گذشته رخ داده است، و در این موارد حافظه‌مان حافظهٔ واقعی است؛ ولی همین که ما در محفوظات‌مان حافظهٔ ظاهری[1] داریم کافی است. گرچه در مقابل‌اش حافظهٔ واقعی[2] هم داریم. ولی بالاخره حافظهٔ ظاهری هم داریم، یعنی اموری را به یاد می‌آوریم که هیچ‌گاه رخ نداده است. این حالت فراوان پیش می‌آید. مثلاً ممکن است من به کسی بگویم «آقای x، فلان کتابتان را به من قرض بدهید». او بگوید «من قرض داده‌ام به آقای y، تو برو از آقای y بگیر و بگو x گفت که کتاب را به ملکیان بده». من می‌روم پیش آقای y و می‌گویم «آقای y، کتابی را که از آقای x پیش شما امانت است، چند روزی به من بدهید». آقای y می‌گوید «نه، آقای x کتابی به من امانت نداده است». وقتی می‌آیم و به آقای x می‌گویم، آقای x فکر می‌کند و می‌گوید «راست می‌گوید، من اشتباه کرده بودم». در همهٔ مواردی که انسان صداقت اخلاقی دارد ولی چنین چیزهایی می‌گوید، معنایش این است که آن زمانی که آقای x داشته این جمله را به من می‌گفته، واقعاً **به یاد می‌آورده است** که کتاب را به آقای y داده است؛ ولی واقعه‌ای را به یاد می‌آورده است که اصلاً در گذشته رخ نداده بوده است. این همان حافظهٔ ظاهری است.

1. appearent memory
2. real memory

به همین قیاس راسل می‌گوید آیا استحاله دارد که بگوییم جهان هستی اصلاً پنج دقیقهٔ پیش به وجود آمده، اما بعضی از این موجوداتی که در این جهان هستی منطوی‌اند و وجود دارند ــ و اسمشان را می‌گذاریم انسان ــ همه دارای حافظهٔ ظاهری‌اند. یعنی همهٔ آنها حوادثی را از زمان‌های گذشته به یاد می‌آورند، ولی هیچ‌یک از این به یاد آوردن‌ها حافظهٔ واقعی نیست، و درواقع رخ نداده‌اند. اینکه استحاله ندارد. بنابراین، هیچ دلیلی نمی‌توان اقامه کرد بر اینکه جهان هستی‌ای مستقل از اذهان و نفوس ما وجود دارد. ممکن است همهٔ آن چیزی که ما آن را جهان هستیِ مستقل از اذهان و نفوسِ خودمان می‌دانیم، جهان هستی‌ای باشد کاملاً متکی به اذهان و نفوس ما؛ یعنی کاملاً متکی به محفوظات و حافظهٔ ما، آن هم حافظهٔ ظاهری. پس اصلِ «استقلال جهان هستی از آنچه که در ذهن و ضمیر ما می‌گذرد»، قابل اثبات نیست؛ یعنی این باور بی‌دلیل است.

۲. دومین اصلی که بی‌دلیل است این است که همهٔ ما طبق این مشی عمل کنیم که «اشیای مادی، بدون علتِ طبیعی نابود نمی‌شوند». امّا تاکنون هیچ دلیلی اقامه نشده است که اشیای مادی بدون دست‌اندرکار بودن و دخیل بودنِ علل مادی (=علل طبیعی) نابود نمی‌شوند. امّا با اینکه هیچ دلیلی اقامه نشده است، در عین حال ما به این اصل اعتقاد داریم. ویتگنشتاین می‌گوید دلیل بر اینکه ما هیچ دلیلی بر این اصل نداریم این است که، اگر کسی به این اصل معتقد نباشد، آن انسان هم بدون ارتکاب کوچک‌ترین تناقضی زندگی می‌کند، امّا زندگی‌اش با زندگی ما متفاوت است. او مثال‌های عدیده‌ای می‌آورد و از طریق آنها تفاوت‌های زندگیِ جامعه‌ای را که اعضای آن جامعه فکر می‌کنند اشیای مادی بدون دخالت علت طبیعی نابود نمی‌شوند با جامعه‌ای که اعضایش فکر می‌کنند اشیای طبیعی ممکن است بدون دخالت علت مادی نابود شوند نشان می‌دهد. و می‌گوید با اینکه زندگی افراد این دو جامعه با

یکدیگر متفاوت است، امّا نه این زندگی بی‌منطق است و نه آن زندگی. در هر دو زندگی، منطق حکمفرماست. مثلاً یکی از تفاوت‌های زندگی اعضای آن جامعه با زندگی ما این است که مواردی هست که ما یقین می‌کنیم سرقت رخ داده است؛ یعنی وقتی چیزی را در موضعی گذاشته باشیم و بعد بیاییم ببینیم که آن چیز در آن موضعی که قرار داده بودیم نیست، و نیز هیچ علت طبیعی‌ای که موجب سوزاندن آن، ریزریز کردن آن، انتقال آن از این مکان به مکان دیگر، و امثال ذلک شده باشد، وجود ندارد؛ آنگاه وقتی که همهٔ راه‌ها به روی ما بسته شد، می‌گوییم معلوم می‌شود که کسی آن را دزدیده است و سرقتی صورت گرفته و کسی این شیء را جابه‌جا کرده است. حال اگر در جامعه‌ای زندگی می‌کردیم که نظر مقابل را داشتیم، تازه وقتی که دخالت همهٔ علل طبیعی را منتفی می‌دیدیم، باز هم حکم به دزدی نمی‌کردیم. می‌گفتیم: «ممکن است دزدی‌ای صورت گرفته باشد و ممکن است آن شیء دفعتاً و بدون هیچ علت طبیعی دود شده و به هوا رفته باشد یا آب شده و به زمین رفته باشد».

تفاوت دومی که زندگی آنها داشت این بود که ما امروزه بخش معتنابهی از درآمد خودمان را پس‌انداز می‌کنیم، امّا اگر در آن جامعه زندگی می‌کردیم میل به پس‌انداز نسبت به امروز بسیار کمتر می‌شد. چرا؟ چون مدام می‌گفتند: «ممکن است پشت سر هم پس‌انداز کنیم و اینجا و آنجا صرفه‌جویی کنیم و economy داشته باشیم و بعد همه را در یک گاوصندوق بریزیم، امّا یک روز که درِ گاوصندوق را باز می‌کنیم ببینیم بدون مداخلهٔ هیچ علت طبیعی، ناگهان پول‌ها نابود شده است»! ویتگنشتاین می‌گفت باز هم انسان‌ها در آن جامعه پس‌انداز می‌کردند، امّا میل به پس‌انداز بسیار ضعیف می‌شد. چرا میل به پس‌انداز در ما قوی است؟ چون می‌دانیم که اگر مثلاً تمهیدات تأمینی را فراهم کنیم و

گاوصندوق بسیار محکمی داشته باشیم، دیگر هرچه که در این گاوصندوق گذاشتیم، روزی دست ما را می‌گیرد، لذا چنین کاری می‌کنیم. ولی اگر بنا باشد که این پول‌ها دست ما را نگیرد، میل به پس‌انداز در ما بسیار کم می‌شود. این تفاوت دوم زندگیِ آنها با ماست.

تفاوت سومی که این دو زندگی دارد این است که اساساً افرادی که در آن جامعه زندگی می‌کنند بسیار شُل[1] به زندگی می‌چسبند و مثل ما زندگی را سفت و سخت نمی‌گیرند. بنابراین، تعلّق خاطر مادّی آنها به زندگی کم است. به تعبیر دقیق‌تر، تعلق خاطرشان به مادّیات زندگی کم است. چرا؟ چون تعلق خاطر ما به این علت است که مثلاً من می‌دانم اگر ماشینی خریدم و در پارکینگم گذاشتم، هر وقت که بخواهم می‌توانم بروم و آن را روشن کنم و با آن به جایی بروم. امّا اگر با این تلقّی بروم که «ممکن است باشد و ممکن است نباشد»، آن‌وقت به همه چیز با یک نوع شُلی و عدم‌تصلّب می‌چسبم، و بنابراین تعلّق خاطری ندارم. این هم یک نوع زندگی است. امّا اگر دقت کنید می‌بینید که اگر جامعه‌ای واقعاً به این روش معتقد باشد، هیچ‌جا هیچ تناقضی لازم نمی‌آید.

ویتگنشتاین مثال دیگری نیز می‌زند و می‌گوید: دانشمندانِ آن جامعه ــ مثلاً پزشکان ــ وقتی با یک بیمار برخورد می‌کنند زودتر می‌گویند که بیمار را به حال خودش رها کنید. در جوامع ما که دانشمندان بیمار را به حال خودش رها نمی‌کنند، از این‌روست که واقعاً معتقدند این پدیدهٔ مادی حتماً یک علت طبیعی دارد. ولی اگر این احتمال وجود داشته باشد که پدیدهٔ مادی علت طبیعی نداشته باشد، یعنی اشیا بدون علت طبیعی هم بتوانند نابود شوند و نیز به وجود بیایند، روشن است که زودتر دست از تحقیقات برمی‌دارند. یعنی قدری کندوکاو می‌کنند و اگر علت طبیعی

1. loosely

پیدا نشد، دست از کار می‌کشند و رها می‌کنند. امّا اگر دقت کنید می‌بینید که ما درواقع چون این اصل را پذیرفته‌ایم به‌گونهٔ دیگری زندگی می‌کنیم. آنها هم، چون آن اصل را پذیرفته‌اند به‌گونهٔ دیگری زندگی می‌کنند. یعنی آن چیزی که در ما انسان‌ها با آنها متفاوت است این است که نحوهٔ معیشتِ[1] ما متفاوت است. امّا نه آنها می‌توانند غیرمنطقی‌بودن اعتقاد ما به این اصل را اثبات کنند و نه ما می‌توانیم غیرمنطقی‌بودن اعتقاد آنها به آن اصلِ مقابل و نقیض را اثبات کنیم.

۳. اصل سومی که ایشان مثال می‌زند اصل «یک سیر بودن» و متّحدالشّکل بودنِ طبیعت است. همان چیزی که هیوم هم می‌گفت و معتقد بود که اعتماد و اعتنا کردن ما به استقراء به دلیل این است که به یکنواختی در سیر طبیعت قائل‌ایم؛ یعنی می‌گوییم سیر طبیعت یک سیر متحدالشّکل و یکنواخت است. و چون طبیعت این‌گونه است، ما با یکدیگر قول و قرار می‌گذاریم؛ چون معتقدیم که فردا صبح هم خورشید مثل امروز صبح طلوع خواهد کرد. لذا با هم قرار می‌گذاریم که «فردا عندالطلوع، من پیش شما می‌آیم». امّا اگر یقین نداشتیم که اصلاً خورشید فردا طلوع می‌کند، آن‌وقت چگونه با هم قول و قرار می‌گذاشتیم؟ این‌گونه که می‌گفتیم: «**اگر** خورشید طلوع کرد، پیش شما می‌آیم» یا «چه طلوع کند چه طلوع نکند، در هنگام فلان حادثه پیش شما می‌آیم»، البته باز به شرط اینکه بتوان پیش‌بینی کرد که آن حادثهٔ دیگر رخ می‌دهد. امّا واقعاً ما چه دلیلی داریم بر اینکه خورشید فردا صبح هم طلوع می‌کند؟ یعنی ما بر یکنواختی یا متحدالشّکل‌بودنِ سیر طبیعت هیچ‌گونه دلیلی نداریم. به عبارت دیگر، بسیاری از اصول اساسی‌ای که ما در زندگی داریم بلادلیل‌اند. ایشان از این اصولِ بلادلیل به اصول یا مبانیِ چارچوبی[2] تعبیر

---

1. form of life

2. framework principles

می‌کند. اینها مبانی‌ای هستند که اصلاً برای ما چارچوب تعیین می‌کنند. یعنی وقتی این مبانی را پذیرفتیم، تازه همه‌چیز شروع می‌شود. حال بعد از اینکه آنها را پذیرفتیم چه چیزی شروع می‌شود؟ «استدلال» شروع می‌شود، «شک» شروع می‌شود، «حکم» شروع می‌شود، «نقد» شروع می‌شود، «دفاع» از باورها شروع می‌شود؛ و به همین ترتیب ایشان تعدادی از پدیده‌های مربوط به باور را نام می‌برد که بعد از اینکه ما این چارچوب‌ها را پذیرفتیم تازه شروع می‌شوند. آن‌وقت است که تازه ما می‌توانیم استدلال کنیم، شک کنیم، حکم کنیم، و غیره. ایشان برای اینکه نشان دهد تا زمانی که ما این مبانیِ چارچوبی را نداشته باشیم هیچ‌یک از این کارها را نمی‌کنیم، می‌گوید: فرض کنید شما در حساب[1] بگویید ۶۲۵=۲۵×۲۵ و کسی بگوید من شک دارم که ۶۲۵=۲۵×۲۵. شما به او می‌گویید «پس تو باید محاسبه کنی تا بر اثر محاسبه، خودت بفهمی که حافظهٔ من حافظهٔ واقعی است و بفهمی که من جدول ضرب را خوب بلد هستم». اگر این شخص بیاید و شروع کند به محاسبه‌کردن و محاسبه‌هایش را انجام دهد و نتیجتاً ضرب بالا را برساند به جایی که بگوید ۲=۱+۱، این ۲=۱+۱ را دیگر باید بدون استدلال قبول کند. هرگاه ۲=۱+۱ را بدون استدلال قبول کردیم می‌توانیم براساس آن، محاسبهٔ بعدی و بعدی و همین‌طور بقیهٔ محاسبات را انجام دهیم. حال اگر کسی گفت من کلّ اصول محاسبه را قبول ندارم، یعنی ۲=۱+۱ را هم قبول ندارم، آن‌وقت چه می‌شود؟ ویتگنشتاین می‌گفت اگر کسی گفت «من این را قبول ندارم» نمی‌توانیم به او بگوییم که تو خطا می‌کنی، امّا فقط یک چیز به او می‌توانیم بگوییم و آن اینکه بگوییم «تو از بازیِ محاسبه بیرون رفتی». محاسبه نوعی بازی دارد و تو گویا اصول این بازی را قبول

1. calculation

نکرده‌ای. اگر اصول این بازی را قبول نکردی، ما نمی‌توانیم منطقاً تو را متقاعد کنیم؛ فقط می‌گوییم دیگر از این به بعد بازی‌ای به نام «محاسبه» برای تو وجود ندارد. این درست مثل این است که کسی بخواهد اصول شطرنج را قبول نکند؛ هیچ کُفری لازم نمی‌آید و ما هم نمی‌توانیم او را متقاعد کنیم. ولی بااین‌همه می‌توانیم بگوییم: «پس بعد از این، در زندگیِ تو چیزی به نام شطرنج وجود ندارد».

آیا می‌توان همهٔ آنچه راکه یک شکّاک در مقام محاسبه مطالبه می‌کند، با حساب‌کردن به او تفهیم کرد؟ جایی هست که او باید چیزهایی را بدون حساب قبول کند و براساس آن اگر می‌خواهد شک کند، شک کند. پس این یک بازی[1] است. بنابراین، ما درواقع اگر این مبانی یا اصولِ چارچوبی را نپذیرفتیم، به‌ازای نپذیرفتنِ هر تعداد از آنها، یک بازی زندگی را از دست می‌دهیم. بازی‌های زندگی هم فراوان‌اند؛ یک بازی‌اش محاسبه است، یک بازی‌اش تعلیم است، یک بازی‌اش تعلّم است، یک بازی‌اش ازدواج است، یک بازی‌اش مسائل اقتصادی است و الی‌ماشاءالله بازی‌هایی که ما در زندگی داریم. هریک از این بازی‌ها را دسته‌ای مبانیِ چارچوبی درست می‌کنند، که ما برای خود آن مبانیِ چارچوبی دلیلی نداریم. می‌دانید معنای این سخن چیست؟ معنایش این است که هم درکل زندگیِ شما و هم در هریک از زیرمجموعه‌هایی که به نام بازی نامیده می‌شوند و کلِّ آنها زندگی را می‌سازند، بالمآل یک سلسله باورها وجود دارند که دو خصلت دارند: یکی اینکه برای این باورها دلیلی وجود ندارد؛ دوم اینکه کسی از این باورها دست‌بردار نیست. آنگاه ویتگنشتاین می‌گوید ما به این باورها **تعلّق خاطرِ** اجتناب‌ناپذیر داریم. ما فقط نوعی تعلق خاطر[2] اجتناب‌ناپذیر به این باورها داریم. اگر این‌گونه باشد، پس به‌نفع زیرین‌ترین اعتقادات ما هیچ‌گونه دلیلی وجود ندارد. و

1. game
2. interest

اگر عقلانیت به معنای **مستدل**بودن باشد آن‌وقت زیرین‌ترین باورهای ما چون مستدل نیستند، پس عقلانی هم نیستند. تعبیر بازی هم که ایشان به‌کار می‌برد دقیقاً به همین جهت است. ایشان خودش، در کتاب تحقیقات فلسفی و هم در کتاب در باب یقین می‌گوید: «اینکه از بازی سخن می‌گوییم به این دلیل است که فقط می‌توانیم همهٔ این امور را به بازی تشبیه کنیم». یعنی شما اگر قواعد اولیهٔ فوتبال را نپذیرفتید، کسی نمی‌تواند به شما بگوید «چرا نمی‌پذیرید؟ این قواعد مدلّل‌اند». فقط معنایش این است که شما از بازیِ فوتبال بیرون رفته‌اید. کسی که می‌خواهد وارد بازی فوتبال شود چاره‌ای جز این ندارد که این قواعد را بپذیرد. حال وقتی این قواعد پذیرفته شد، آن‌وقت خطا در بازی فوتبال معنا پیدا می‌کند، داوری معنا پیدا می‌کند، امتیاز مثبت و منفی و اخطار و بقیهٔ چیزها معنا پیدا می‌کنند. تا هنگامی که شما آن قواعد اصلی را نپذیرید، نه اخطار وجود دارد نه عدم‌اخطار؛ نه داوری وجود دارد و نه خطا و نه هیچ‌چیز دیگری. وقتی قواعد را پذیرفتید آنگاه بر اساس آن قواعد وارد بازی می‌شوید و در این بازی توفیق و شکست وجود دارد. در همه‌جا ما به همین ترتیب عمل می‌کنیم. در علوم، یعنی در رشته‌های علمی[1] نیز به همین ترتیب است. در زندگی روزمره، در اخلاق، و در دین هم به همین ترتیب است. همهٔ اینها بازی‌هایی است که ما قواعدشان را می‌پذیریم و وارد بازی می‌شویم.

○ آیا از لحاظ نظری می‌توان این سیر استدلال را تا بی‌نهایت ادامه داد، یا بالاخره منطقاً باید در جایی آن را متوقف کرد؟ این درست مثل بحث محاسبه است که باید بالاخره به جایی برسیم که با یک سلسله اصولِ موضوعه شروع کنیم، و به لحاظ نظری، اصلاً بدون آنها نمی‌توان ادامه داد.

● بله، همین‌طور است. ولی حالا بحث بر سر این است که آیا ما این

---

1. disciplines

اصولِ موضوعهٔ بنیادین را که آگاهانه یا ناآگاهانه قبول کرده‌ایم، به این دلیل قبول کرده‌ایم که **مستدل** بوده‌اند، یا نه، به علت دیگری بوده است؟ ایشان می‌گوید: نه، چون ما به آنها تعلق خاطر پیدا کرده‌ایم آنها را قبول کرده‌ایم، نه به این دلیل که مستدل بوده‌اند. ما درواقع، علی‌رغم نامستدل‌بودن آن اصولِ زیرین، به آنها دلبستگی و تعلق خاطر پیدا کرده‌ایم. یعنی این اصول مبنای عقلانی ندارند و فقط و فقط ما به آنها دلبستگی پیدا کرده‌ایم. حال اگر صرفاً این است که ما به این اصولِ زیرین **دلبستگی** پیدا کرده‌ایم، در این صورت این اصول عقلانی نیستند. یعنی باور ما عقلانی نیست. در اینجا مراد از عقلانی‌بودن استدلالی‌بودن است نه معانی دیگری که در جاهای دیگر از این اصطلاح مراد می‌شود. پس «عقلانی نیست» در اینجا یعنی این باورها استدلالی نیستند.

حال می‌خواهیم ببینیم چگونه است که انسان تا زمانی که یک بازی را نپذیرد نمی‌تواند در مورد آن بازی سخن بگوید؟ یا چگونه است که اگر دو بازی مشابهتی نداشته باشند، هیچ‌گاه نمی‌توانیم در باب آنها داوری کنیم؟ برای توضیح مطلب، از مثال‌های خود ویتگنشتاین خارج می‌شوم. مثال‌هایی که ویتگنشتناین می‌زند در زبان انگلیسی صادق است، ولی وقتی به زبان فارسی ترجمه می‌کنیم، این مثال‌ها صادق نیست. در زبان انگلیسی لفظی که برای امتیاز در فوتبال به‌کار می‌برند با لفظی که برای امتیاز در بسکتبال به‌کار می‌برند متفاوت است. یعنی بعد از اینکه دو تیم مسابقهٔ فوتبال دادند، می‌گوییم فلان تیم سه امتیاز آورد و تیم رقیب‌اش یک امتیاز، و آن تیم سه بر یک برنده شد و این تیم بازنده شد. در زبان انگلیسی، اگر در فوتبال باشیم، امتیاز را مثلاً با لفظ x بیان می‌کنیم. ولی اگر این دو تیم با هم بسکتبال بازی می‌کردند امتیازشان را با لفظ y بیان می‌کردیم. قبلاً می‌گفتیم این تیمِ فوتبال سه x آورد و تیم رقیب‌اش یک x؛ اما حالا می‌گوییم این تیمِ بسکتبال سه y آورد و تیم رقیب‌اش یک y آورد.

البته شکی نیست که در هر دو حال، یکی از طرفین برنده و دیگری بازنده شد. حال ویتگنشتاین می‌گوید که اگر کسی گفت «در مسابقهٔ فوتبال بین تیم فلان با تیم بهمان، تیم اول سه y آورد و تیم دوم یک y آورد»، آیا این جمله صادق است یا کاذب؟ او می‌گوید این جمله نه صادق است و نه کاذب. چون اصلاً در بازی فوتبال، سخن گفتن از y بی‌معناست.

ما این مثال را در فارسی نمی‌توانیم بگوییم، چون ما در فارسی برای هر دو بازی، کلمهٔ امتیاز را به‌کار می‌بریم. لذا از این مثال نمی‌توان استفاده کرد. امّا می‌توان از مثال‌های دیگری استفاده کرد و در آن مثال‌ها نشان داد که انسان تا زمانی که قواعد یک بازی را قبول نکند، نمی‌توان چیزی را به او نسبت داد.

مثلاً عناوین آیةالله، حجةالاسلام، حجةالاسلام والمسلمین ــ که ظاهراً با حجةالاسلام فرق می‌کند ــ و ثِقَةالاسلام را که به روحانیون اسلام داده می‌شود در نظر بگیرید. آیا شما با همین عناوین می‌توانید بگویید آکوئیناس چه بوده است؟ آیا می‌توان گفت که آکوئیناس آیةالله بوده یا حجةالاسلام یا ثِقَةالاسلام؟ ظاهراً در اینجا چیزی نمی‌توان گفت. اگر گفتید «او آیةالله بوده است»، این جمله نه صادق است و نه کاذب. اگر گفتید «ثِقَةالاسلام بوده است» باز نه صادق است نه کاذب. چون اصلاً ثِقَةالاسلام و حجةالاسلام و آیةالله، با قواعد بازیِ **اسلام** معنا دارد. اگر آن را از بافتش بیرون بکشید دیگر معنا ندارد. دقیقاً نظیر این مسئله را ما در ترجمهٔ saint به فارسی می‌بینیم. دوستانی که ترجمه کار کرده‌اند می‌دانند که ما در ترجمهٔ saint به فارسی مشکل داریم. وقتی بخواهید saint را از زبان انگلیسی، و به‌طور کلی از زبان‌های اروپایی، به فارسی ترجمه کنید، به هیچ‌چیزی نمی‌توانید ترجمه کنید. saint فقط با پذیرش آیین کاتولیک معنا دارد. حتّی در مسیحیت پروتستان هم saint تعبیری بی‌معناست. فقط در آیین کاتولیک saint معنادار است. اگر کسی وارد بازیِ آیین کاتولیک

بشود، آن‌وقت جایی به چیزی به نام saint برمی‌خورَد؛ آن‌وقت است که می‌توان گفت: این شخص saint است اما این دیگری saint نیست. پس saint در آنجا معنا دارد، ولی در مورد ما معنا ندارد. از این نظر است که شما با دید خودتان که نگاه می‌کنید، می‌بینید مایسترِ اِکهارت[1] با اینکه بزرگ‌ترین عارف و پاک و پیراسته‌ترین رَجُلِ مسیحیت است ولی saint نیست. از آن طرف هم می‌بینید جانْ آوْ ذِ کِراس[2] نه آثار عرفانی‌اش، نه آثار معنوی‌اش و نه آنچه که از شخصیت‌اش بروز داده، هیچ‌یک به اندازهٔ اِکهارت نیست، ولی می‌بینید که او را saint می‌دانند. شما از اینجا می‌فهمید که در saint مسئله فقط مسئلهٔ قداست نیست. به تعبیر دیگر، فقط مسئلهٔ پاکی و پاک‌زیستن نیست.

ما که دقیقاً قواعد بازیِ آیین کاتولیک را نمی‌دانیم، نمی‌توانیم بفهمیم که چگونه است که به او saint می‌گویند امّا به این نمی‌گویند. نمونهٔ بسیار جالبی که همین اواخر پیش آمد در مورد مادر تِرِزا[3] بود که در سال ۱۹۹۴ در هند از دنیا رفت. ایشان یک دوشیزهٔ آلبانیایی‌تبار بود که در سنّ ۱۹ سالگی تصمیم گرفت به هند برود و به مردم عقب‌افتاده و درماندهٔ هندِ آن روزگار کمک کند. ایشان از ۱۹ سالگی تا زمان وفات‌اش در هند زندگی می‌کرد و نمونهٔ یک انسان قدیسهٔ بی‌نظیر یا به تعبیری کم‌نظیر بود که زندگیِ واقعاً غبطه‌انگیزی داشت. سه سال قبل از وفاتش کلیسای کاتولیک اعلام کرد که ایشان یک saint است. لذا به او می‌گویند سَنْت ترزا. این غیر از سَنْت تِرِزای آویلایی[4] است که یک عارف معروف از قرن شانزدهم میلادی است. اما این مادر ترزا همان است که در ۱۹۹۴ از دنیا رفت. کتابی هم دربارهٔ او به زبان فارسی ترجمه شده است و مجموعهٔ اشعار

---

1. Meister Eckehart

۲. John of the Cross یا یوحَنّای صلیبی (و.).

3. Teresa Mother (1910-1994)

4. Saint Teresa of Avila (1515-1582)

کوچکی هم از او وجود دارد. در همین ۳ـ۴ ماه اخیر، نزاعی در دربار پاپ پیش آمده است در این باب که ما در دادن لقب saint به مادر ترزا عجله کرده‌ایم. و حالا بحث بر سر این است که این لقب را از او باز بگیرند، یا بگذارند همچنان این لقب را داشته باشد. بنده کلّ مشاجراتی را که وجود دارد خوانده‌ام؛ باور کنید من و شما چون هنوز نمی‌توانیم کاتولیک‌بودن را تجربه کنیم، نمی‌توانیم بفهمیم که اینها بر سر چه چیزی نزاع دارند؟ نمی‌فهمیم که چرا یک عده می‌گویند او saint است و یک عده می‌گویند saint نیست؟ ما نمی‌فهمیم که نزاع بر سر چیست. چون ما وارد آن بازی نشده‌ایم. درست مثل من که بازیِ کریکِت بلد نیستم. بعد می‌بینم دو نفر سر این بازی می‌گویند به فلانی امتیاز بدهیم یا ندهیم. آن‌وقت چون من اصلاً بازیِ کریکت بلد نیستم، نمی‌توانم بفهمم که باید به او امتیاز داد یا امتیاز نداد.

هر وقت شما بخواهید چنین کارهایی بکنید، اگر بتوانید بین این x و y معنای جامعی پیدا کنید که دیگر صرفاً به این بازی یا آن بازی تعلق نداشته باشد، آن‌وقت نوعی ترجمه‌پذیری پیدا می‌کند. یعنی می‌توان هم x و هم y را مصداقِ یک معنای اَعَمّ بدانیم و آن معنای اعم را z بنامیم. آنگاه می‌توانیم بگوییم که هم برندگان بازی فوتبال سه z برده بودند و هم برندگان بازی بسکتبال سه z برده بودند. منتها آن z باید خودش اختصاص به یکی از این بازی‌ها نداشته باشد. نظر خود ویتگنشتاین این بود که چیزی که فوق این فرهنگ‌ها باشد که بتوان اصطلاحات مخصوص بازی‌های درون این فرهنگ‌ها را به آن امر فوق‌فرهنگ ارجاع و تحویل کرد، وجود ندارد. و از این نظر بود که می‌گفت فرهنگ‌ها قیاس‌ناپذیرند،[1] یعنی نمی‌توان آنها را با یکدیگر قیاس کرد. پس ما درواقع با پذیرش یک سلسله بازی‌هاست که می‌توانیم بعضی چیزها را معنادار بدانیم؛ و البته

1. commensurable

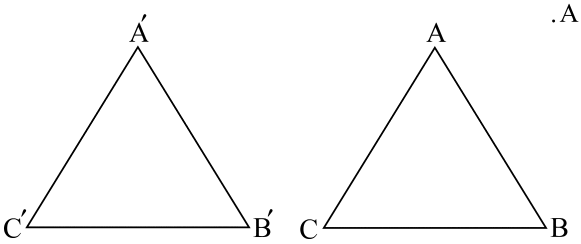
بعد از اینکه معنادار شد، می‌توان بر اساس آن بازی‌ها صحبت‌های دیگری هم کرد.

ایشان می‌گفت استدلال‌کردن، شک‌کردن، حکم صادرکردن، نقدکردن سخن کسی، دفاع از سخنی، در همهٔ این موارد یک سلسله قواعدِ بازی وجود دارد که ابتدا ما باید رعایت‌کردن آنها را بپذیریم؛ و پذیرفتنِ قواعد، این سلسله را به راه می‌اندازد. وگرنه اگر آنها را نپذیریم، این سلسلهٔ دفاع و نقد و حکم و شک و استدلال، و مفاهیم دیگری که ویتگنشتاین در کتاب در باب یقین گفته است، اصلاً راه نمی‌افتد. ولی خود این قواعد را ما درواقع بدون دلیل پذیرفته‌ایم و هیچ دلیلی بر آنها نداریم.

وقتی این اصول یا مبانی چارچوبی را پذیرفتیم آنگاه بازی پیدا می‌کنیم، یعنی وارد یک بازی می‌شویم. وقتی وارد بازی شدیم، وارد محدوده‌ای می‌شویم که در این محدوده کارهای فراوان دیگری هم می‌توانیم بکنیم. ایشان به این محدوده می‌گوید سیستم. به محدوده‌ای که بازی‌کنانِ هر بازی وارد آن محدوده می‌شوند سیستم می‌گویند و ما سیستم‌های مختلف و بسیار متفاوتی در زندگی داریم. حال **درونِ** این سیستم است که عقلانیت معنا می‌دهد. سیستمْ عقلانی نیست؛ بازی خودش عقلانی نیست؛ این اصول یا مبانی چارچوبی عقلانی نیست؛ ولی درونِ این سیستم می‌توان از نوعی «عقلانیت درونِ سیستم» سخن گفت. عقلانیت درونِ سیستم مثل جایی است که می‌گویند اگر قواعد بازی فوتبال را پذیرفتی، خطا و عدمِ‌خطا معنا دارد.

این چارچوب‌ها و مبانیِ چارچوبی دو خصلت عمده دارند. یکی اینکه بدون دلیل پذیرفته می‌شوند؛ دیگر اینکه ما نمی‌توانیم از قبول آنها اجتناب کنیم و باید آنها را بپذیریم و قبول کنیم. امّا یک نکته وجود دارد و آن این است که اینکه چه چیزهایی را ما بی‌دلیل می‌پذیریم و چه چیزهایی را بعد از پذیرش بی‌دلیل می‌خواهیم مدَلَّل کنیم، این یک امر

نسبی است. مثلاً ایشان می‌گوید ۸×۸=۶۴ برای شما نیاز به هیچ دلیلی ندارد؛ و بنابراین اگر در مقام تخاطُب با کسی، طرف مقابل در خلال محاسبه گفت «۸×۸=۶۴»، شما نمی‌گویید «به چه دلیلی ۸ ضرب در ۸ می‌شود ۶۴؟». امّا ویتگنشتاین می‌گوید برای بچهٔ شما ۸×۸=۶۴ نیاز به دلیل دارد. یعنی چیزهایی که ما به وضوحِ هرچه تمام‌تر و بدون نیاز به دلیل قبول می‌کنیم، کسانی برای همان چیزها نیاز به دلیل دارند. بنابراین اینکه چه چیزی دلیل دارد یا ندارد و چه چیزی نیازمند دلیل است یا نیست، اینها امور مطلقی نیستند بلکه اموری هستند کاملاً نسبی. یعنی ممکن است چیزهایی را ما در بازیِ خودمان مدلّل می‌دانیم، امّا شخص دیگری آنها را مدلّل نمی‌داند. و بالعکس، چیزی را ما مدلّل نمی‌دانیم و او مدلّل می‌داند. به تعبیر ویتگنشتاین، بسیاری از امور هست که اگر کسی از من و شما دلیل آن را بپرسد و از ما مطالبهٔ دلیل کند، ما مطالبهٔ دلیل را خنده‌دار[1] می‌بینیم؛ امّا ممکن است کس دیگری بگوید که خود اینها هم دلیل می‌خواهد. مثال بسیار ساده‌ای که ایشان می‌زند این است که می‌گوید: وقتی در هندسهٔ دورهٔ ابتدایی می‌خواستند به ما یاد بدهند که «اگر دو مثلث وجود داشته باشد که دو ضلع و زاویهٔ بین‌شان با یکدیگر مساوی باشند، خود این دو مثلث با یکدیگر مساوی‌اند»، دو مثلث رسم می‌کردند و می‌گفتند فرض کنید در مثلث ABC و مثلث A´B´C´ دو زاویهٔ A و A´ با هم مساوی باشند؛ ضلع AB هم با A´B´ مساوی باشد و AC=A´C´.



1. laughable

برای اثبات تساویِ این دو مثلث، رأس A' را برمی‌داریم و روی A می‌گذاریم و $A'B'$ را روی AB می‌گذاریم. اگر شما A' را روی A و $A'B'$ را روی AB گذاشتید، چون فرض کرده‌ایم $A'B'$ به اندازهٔ AB است طبعاً B' هم روی B قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، فرض کردیم که A و A' مساوی هستند. حال که دو زاویه با هم مساوی‌اند اگر دو ضلعِ این زاویه‌ها بر هم منطبق شده‌اند، لاجرم $A'C'$ هم بر AC منطبق می‌شود. و چون طول $A'C'$ هم به اندازهٔ AC است پس نقطهٔ C' هم روی C قرار می‌گیرد. حال اگر دو مثلث باشند که هر سه رأس آنها بر روی هم قرار گیرند، خود آن دو مثلث با هم مساوی هستند. به نظر می‌رسد هیچ جای این استدلال مشکلی ندارد. امّا ایشان می‌گوید: اگر کسی گفت «فرض‌های شما را دربارهٔ این دو مثلث قبول دارم ــ یعنی $A=A'$ و $AB=A'B'$ و $AC=A'C'$ را می‌پذیرم ــ امّا به محض اینکه این مثلث را بلند می‌کنید تا بر روی دیگری بگذارید، در حین این انتقال، این مثلثْ بزرگ‌تر یا کوچک‌تر می‌شود!» شما از کجا یقین دارید که کوچک‌تر یا بزرگ‌تر نمی‌شود؟ ویتگنشتاین می‌گفت: ما در اینجا خنده‌مان می‌گیرد، چون این سخن خنده‌دار است. اما می‌دانید چرا خنده‌دار است؟ چون ما دست‌آموز شده‌ایم؛ ما «حیوان‌های آموخته» شده‌ایم و به این رأی **عادت** کرده‌ایم. وگرنه وقتی که کسی دلیل این فرض را از ما می‌خواهد، می‌بینیم که حق با اوست و ما دلیلی نداریم. پس چرا ما می‌خندیم؟ زیرا شدیداً به این پیش‌فرض‌ها آموخته شده‌ایم. ما، به گفتهٔ خود ویتگنشتاین، دست‌آموز[1] هستیم. وگرنه ممکن است حق با طرف مقابل باشد و در فاصلهٔ این انتقال، اندازهٔ مثلث تغییر کند و کوچک‌تر یا بزرگ‌تر شود.

---

1. accustomed

○ فلز یا مقوّا هیچ‌گاه کوچک و بزرگ نمی‌شود. چون فلز است؛ چون مقوّاست. چرا وقتی که چنین مقایسه‌ای نباشد هیچ‌گاه نمی‌گوییم که کوچک و بزرگ می‌شود؟

● بنده می‌گویم از کجا می‌گویید که هیچ مقوا یا فلزی وقتی که جابه‌جا می‌شود، بزرگ نمی‌شود؟ دلیل داریم، یا صِرفاً آن را پذیرفته‌ایم؟

○ به‌هرحال خلاف آن را اثبات نکرده‌ایم بلکه فقط در مقابل برهان شبهه آورده‌ایم.

● خُب، مطلب همین است. می‌دانید وقتی که می‌گوییم «در مقابل برهان شبهه آورده‌ایم» یعنی چه؟ یعنی چرا به آن چیزهایی که به آنها عادت کرده‌ایم سیخونک می‌زنیم؟! درواقع بیشتر از این معنا ندارد. یعنی ما به این چیز عادت کرده‌ایم. مثلاً عادت کرده‌ایم که چیزها وقتی جابه‌جا می‌شوند، کوچک و بزرگ نشوند. لذا می‌گوییم امکان ندارد. وگرنه اگر کسی خلاف این را گفت، ما دلیلی علیه او نداریم؛ مثلاً همان بحثی که دکارت در مورد حواس می‌کرد و اُلبِرن[1] به او اشکال می‌کرد. دکارت می‌گفت ما خطای حاسّه داریم و چون خطای حاسّه داریم نمی‌توانیم به حس اعتماد کنیم و باید نیروی دیگری داشته باشیم. اگر در جواب دکارت می‌گفتیم «ما خطای حواس نداریم»، دکارت می‌گفت: چگونه خطای حواس ندارید؟ شما الآن اگر قاشقی را در فنجان چای بگذارید، می‌بینید که قاشق شکسته است، با اینکه درواقع قاشق شکسته نیست. آن‌وقت اُلبرن به دکارت می‌گفت: از کجا می‌گویی که چوب در آب شکسته نیست؟ دکارت پاسخ می‌داد: کاری ندارد؛ چوب را بیرون بکش تا ببینی شکسته نیست! آنگاه اُلبرن می‌گفت چوب‌ها این خاصیت را دارند که

---

1. Ulbern

وقتی درون آب می‌روند مـی‌شکنند، و بـه مـحض ایـنکه آنـها را بـیرون می‌کشید دو سر آنها به یکدیگر وصل مـی‌شود. شـما از کجا مـی‌گویید که ما چوبِ **راست و نشکسته** را در آب شکسـته دیـدیم؟ نـخیر! چـوبِ نشکسته را شکسته دیدیم. بلکه وقتی کـه چـوب در آبْ شکسـته بـود، آن را شکســته دیـدیم و وقـتی هـم کـه در بـیرونِ آب نشکسـته بـود آن را نشکسته دیدیم. مضافاً بر این، اگـر چشـم مـن بگـوید چـوب در آب شکسته است و دست من کـه چـوب را لمس مـی‌کند بگـوید نشکسـته است، چرا باید به دست‌مان بیشتر از چشم‌مان اعتماد کنیم؟ چـه دلیـلی داریم که ما باید به لامسه بیش از باصره اعتماد کنیم؟ این هم از مبانی یا اصول چارچوبی است و دلیلی برای آن نداریم. چرا وقتی بـین بـاصره و لامسه دعوا می‌شود انسان باید بگوید که حق با لامسه است؟ می‌توانیم بگوییم: با اینکه چشم حکم مـی‌کند کـه ایـن چـوب شکسـته است ــ و صد البتّه وقـتی چشـم مـی‌گوید، حـتماً شکسـته است ــ ولی لامسـهٔ مـا اشتباهاً فکر می‌کند که این چـوب نشکسـته است و وقـتی بـه آن دست می‌کشیم، آن را متصل می‌یابیم. چرا از آن طرف حکم کنیم؟ خب از این طرف حکم می‌کنیم!

ما در جواب می‌گوییم: زیرا ما قبول کرده‌ایم که هنگام تنازع بین لامسه و باصره، حق با لامسه است. و به همین جهت است که شما در تاریکی وقتی شک می‌کنید که چیزی در مقابل‌تان هست یا نه، دستان‌تان را مثل نابیناها جلوی خودتان حرکت می‌دهید. یعنی گویی به دست‌تان بیشتر از چشم‌تان اعتماد می‌کنید. خب دست عضوِ یک حس است و چشم هـم عضوِ یک حس دیگر است؛ چرا لامسه قابل اعـتمادتر از بـاصره است؟ چون این نیز یکی از اصول چارچوبی است که ما آن را قبول کرده‌ایم، اما دلیلی بر آن نداریم.

○ تجربه این اصل را تأیید کرده است و فقط پذیرشِ صرف نیست.
● نه! تجربه نمی‌تواند این را تأیید کند.

○ همه تجربه کرده‌اند که در تاریکی کارایی دست بیش از چشم است، لذا دست می‌کشند و راه پیدا می‌کنند.
● نمی‌توان این دو را با یکدیگر مقایسه کرد. به نظر شما کارایی گوش بیشتر است یا کارایی چشم؟ کارایی گوش و چشم را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه کرد. چون گوش یک کار می‌کند و چشم کاری دیگر. ما کارهایی را با دست می‌کنیم و کارهایی را با چشم. امّا چه شد که هنگام تنازع بین دست و چشم ما باید دست را بر چشم مقدّم بداریم؟ حقیقت این است که ما این امور را پیشاپیش پذیرفته‌ایم؛ و وقتی پذیرفتیم، بر اساس این پذیرش، بقیهٔ چیزها پدید می‌آیند.

○ حتّی با توجه به قوانین شکست نور، باز هم چشم را تخطئه می‌کنیم؟
● بله، تخطئه می‌کنیم. چون قوانین شکست نور هم بعد از پذیرشِ این بازی‌هاست؛ البته منظورم بازی به معنای ویتگنشتاینی است. یعنی اصلاً تمام آن چیزی که شما از آن به قوانین علوم تجربی تعبیر می‌کنید، بعد از پذیرشِ این بازی‌ها پدید می‌آیند، نه قبل از آن. مثلاً شما این قاعده را که «اگر نور با زاویه‌ای به جایی بتابد با همان زاویه منعکس می‌شود» از کجا قبول دارید؟ اگر آن را قبول داشته باشید، لابد دلیل تجربی بر آن دارید. یعنی در اینجا نیز به این اصل اعتماد کرده‌اید که «چشم حاکی از واقع است و درست می‌گوید». این اصل را هم ما صرفاً **پذیرفته‌ایم**؛ نه اینکه دلیلی بر آن داشته باشیم. کسی نگفته است که من دلیل دارم که چشم درست می‌بیند. ولی پذیرفته‌ایم که اگر بناست دستگاهی برای دیدنِ عالَم داشته باشیم، آن دستگاه چشم است. و

بنابراین از این راه است که تمام آنچه که در علوم تجربی و سایر علوم پدید می‌آید، **می‌تواند** پدید آید.

○ بازی‌های زبانیِ ویتگنشتاین را تا کجا می‌توان ادامه داد؟ مثلاً در مورد علم و دین می‌گوییم این دو از بازی‌های زبانی هستند. باز در درونِ خود علم هم می‌گوییم بازیِ زبانی وجود دارد. حدّ این بحث کجاست؟

● یکی از سؤالاتی که در مورد ویتگنشتاین بسیار مورد بحث قرار گرفته این است که تا کجا بازی وجود دارد؟ یعنی تا کجا باید ریز شویم و بگوییم این هم یک بازی جداگانه‌ای است و باز هم ریزتر، این نیز بازی جداگانه‌ای است، الی آخر. آقای دیوید پیِرز[1] کتاب دو جلدی بسیار معروفی دارد. او در این دو جلد، کلّ کتاب تحقیقات فلسفی ویتگنشتاین را ــ مثل علمای ما که جمله به جمله کتاب‌ها را شرح می‌کنند ــ به‌طور مفصل، پاراگراف به پاراگراف شرح کرده است، که هر جلد آن نزدیک به ۶۰۰ صفحه است.[2] بنده تحقیقات فلسفی را ترجمه کرده‌ام، و اکنون مشغول ترجمهٔ این شرح تحقیقات فلسفی هستم. در آنجا در اواسط جلد دوم، پیِرز همین سؤال را مطرح می‌کند؛ او بعد از اینکه فقرهٔ مربوط به بازی‌های زبانی را از ویتگنشتاین می‌آورد و معنا می‌کند و معانی مختلف‌اش را شرح می‌دهد، این بحث را پیش می‌کشد که این بازی‌ها تا کجا ادامه پیدا می‌کند؟ اقوال مختلفی را که شارحان مختلف گفته‌اند می‌آورد و نقد می‌کند. ماحصلِ حرف‌اش این است که می‌گوید به نظر می‌رسد در اینجا نیز همانند مسئلهٔ شباهت خانوادگیِ ویتگنشتاین، اقتضای سخن

---

۱. David Pears؛ دیوید پیِرز همان کسی است که کتاب کوچکی از او با عنوان ویتگِنشتاین به زبان فارسی ترجمه شده است، ترجمهٔ مرحوم بزرگمهر، انتشارات خوارزمی.

2. David Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenestein's Philosophy* (Clarendon Press, 1982).

ویتگنشتاین این است که ریزشدن تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، همان‌طور که در نظریهٔ شباهت خانوادگی هم چنین اقتضایی وجود دارد. یعنی در دل هر بازی بازی‌های زیرمجموعه‌ای وجود دارد و در دل هر یک از آن بازی‌های زیرمجموعه‌ای هم بازی‌های زیرمجموعه‌ای دیگری وجود دارد. یعنی چنین نیست که بگوییم فقط علم یک بازی است، دین یک بازی دیگر است و زندگی روزمره هم بازی سومی است. بلکه درون خود علم بازی‌های ریزتری وجود دارد و به همین‌طور ترتیب باز هم ریزتر. ایشان می‌گوید اقتضای سخن ویتگنشتاین چنین چیزی است. اما در عین حال پیِرز می‌گوید اگر بخواهیم این اقتضا را بپذیریم آهسته‌آهسته باید یک سلسله حرف‌های لایعنی را هم بپذیریم؛ از جمله اینکه ممکن است اصلاً مقام استدلال تعطیل شود. می‌گوید اگر بخواهیم این اقتضا را بپذیریم و واقعاً تا همان جایی که ویتگنشتاین می‌خواهد بگوید برویم، آنگاه لازمه‌اش این است که قبول کنیم که اصلاً دیگر باب استدلال بسته می‌شود؛ و به نظر من درست می‌گوید.

به نظر من، نظریهٔ شباهت خانوادگی ویتگنشتاین هم به همین صورت است و همان مشکل پیش می‌آید. ویتگنشتاین در نظریهٔ شباهت خانوادگی می‌گفت قدما تصور می‌کردند بین همهٔ اشیائی که نام واحدی در زبان به آنها داده می‌شود، n ویژگی وجود دارد که این n ویژگی دو خصلت دارند. یکی اینکه این n ویژگی در همهٔ اشیائی که به این نام نامیده شده‌اند وجود دارد؛ و دیگر اینکه در هیچ شیءِ دیگری همهٔ این n ویژگی با هم وجود ندارد. این پیش‌فرضِ قدما بود. مثلاً تعداد زیادی موجود را در نظر بگیرید که به همهٔ آنها نام x بدهیم؛ مثل همهٔ موجوداتی که در عالم اسم آنها ماژیک است و به آنها ماژیک می‌گوییم.[1] ایشان می‌گفت قدما

۱. البته اشتراک لفظی محل بحث او نبود؛ اشتراک لفظی داستان دیگری است. فرض کنید ماژیک مشترکِ لفظی نباشد.

فکر می‌کردند همهٔ موجوداتی که نامشان x است n ویژگی دارند (a, b, c,..., n) که این n ویژگی چنانند که اولاً در تمام مسمّاهای x وجود دارند و ثانیاً در هیچ‌چیزی که مسمّای x نباشد وجود ندارند. این تصورِ قدما بود. آن‌وقت قدما به این n ویژگی می‌گفتند «ذاتیّاتِ x» و مثلاً وقتی می‌گفتند حَیَوانیّت و ناطقیّت ذاتیّاتِ انسان هستند، معنایش این بود که همهٔ موجوداتی که مسمّا به اسم انسان‌اند دارای دو ویژگی حیوانیّت و ناطقیّت هستند و هیچ موجودِ غیرمسمّا به اسم انسان نیست که این دو ویژگی را با هم دارا باشد. آنگاه این دو امر ذاتیّاتِ انسان می‌شدند. ویتگنشتاین می‌گفت این حرف غلط است. او پنجره را مثال می‌زد و می‌پرسید همهٔ پنجره‌های عالم در چه چیزی مشترک‌اند؟ طبق این نظر، باید نشان دهید که همهٔ پنجره‌های عالم در n ویژگی مشترک‌اند به‌طوری که این n ویژگی را هیچ‌چیزی غیر از پنجره نداشته باشد و از آن طرف هم همهٔ پنجره‌ها این n ویژگی را داشته باشند. او می‌پرسید که چه ویژگی‌ای هست که همهٔ پنجره‌های عالم دارند؟

○ حالت نورگیری.

● حالت نورگیری در غیرپنجره هم وجود دارد؛ «در» هم نورگیر است. شما ممکن است بگویید «کوچک‌تربودن از در»، امّا پنجره‌هایی هستند که از چیزهای دیگری که ما به «در» بودنِ آنها قطع داریم بزرگ‌ترند. فرض کنید بگویید «دارای شکل مربّعِ مستطیل بودن»، اما پنجره‌هایی داریم که مربعِ مستطیل هم نیستند. ممکن است بگویید به دیوار نصب‌شدن، اما درها هم به دیوار نصب می‌شوند. هر چه شما فکر کنید که این پنجره‌های عالم n ویژگی داشته باشند که فقط در پنجره‌ها باشد و در غیرپنجره‌ها وجود نداشته باشد، او می‌پرسید چه چیزی هست؟

ویتگنشتاین مثال دیگری می‌زد. در بازی‌ها چه چیزی مشترک است؟ اگر بگویید بازی چیزی است که در آن برد و باخت وجود دارد، او

می‌گفت بازی‌هایی هست که بازی هستند امّا برد و باختی در آنها وجود ندارد. اگر بگویید بازی چیزی است که بدن را رشد می‌دهد، او می‌گفت شطرنج هم بازی است اما بدن را رشد نمی‌دهد. اگر بگویید که بازی چیزی است که برای سرگرمی انجام می‌گیرد، او می‌گفت هنرپیشگان تئاتر هم بازی می‌کنند امّا اصلاً برای سرگرمی‌شان نیست، بلکه درآمد و شغل‌شان از این راه است. اگر بگویید بازی دو طرف دارد، او می‌گوید بازی‌های یک‌طرفه و سه‌طرفه هم وجود دارد. او می‌گفت هر چقدر فکر کنید که این واژهٔ «بازی» که بر این چیزهای مختلف که بازی نام دارند اطلاق می‌شود چه نوع مشترکی است، به نتیجه‌ای نمی‌رسید. پس اگر قضیهٔ نامگذاری به این صورت است، ما چگونه در عالم به تعدادی از اشیا می‌گوییم x و آنها را به اسم x مسمّا می‌کنیم؟ اگر چیز مشترکی بین آنها نیست، پس چه می‌کنیم؟ در اینجا ویتگنشتاین نظریهٔ شباهت خانوادگی را پیش کشید.

توضیح نظریهٔ شباهت خانوادگی به این صورت است: ما انسان‌ها می‌بینیم که چیز خاصّی که روز اول اسمش را x گذاشته‌ایم، دارای ویژگیِ a+b+c+d است و به آن می‌گوییم x. بعد به چیزی برمی‌خوریم که دارای ویژگیِ b+c+d+e است، یعنی فقط a را ندارد و به جای ویژگیِ a، e را دارد. آنگاه می‌گوییم اگر بنا باشد که انسان به دو شیء به صرف اینکه در یک ویژگی با هم مشترک نیستند اسمِ علیٰحِده بدهد، آنگاه باید به تعداد موجودات جهان اسمِ علیٰحِده بدهیم و باید همهٔ اسم‌ها اسم خاص شوند. در این صورت باید به تعداد موجودات جهان هستی اسم داشته باشیم، به‌طوری که هر اسمی اختصاص به یک موجود داشته باشد! اما اینکه نمی‌شود؛ لذا در چنین مواردی می‌گوییم این دو شیء در b و c و d که مشترک‌اند و فقط در یک ویژگی اختلاف دارند، پس به شیء دوم هم می‌گوییم x. دوباره بعداً به چیز دیگری برمی‌خوریم که ویژگی c+d+e+f

را دارد. همان استدلالی که می‌گفت «به دومی بگو x»، در اینجا هم می‌گوید «به سومی هم باید بگویید x». چرا؟ زیرا اولی و دومی در یک ویژگی متفاوت بودند، و یک ویژگی مجوّز تغییر نام نبود. دومی و سومی هم در یک ویژگی متفاوت‌اند، این هم مجوّز تغییر نام نیست. پس به سومی هم می‌گوییم x. سپس به چیزی برمی‌خوریم که d+e+f+g دارد. به این هم باید بگوییم x. سپس به چیز پنجمی برمی‌خوریم که e+f+g+h دارد. به این هم می‌گوییم x. حال اگر دوستان دقت کنند می‌بینند که اولی و پنجمی دیگر هیچ‌چیز مشترکی ندارند.

حال سؤال این است که چرا ما باید چنین کاری کنیم؟ یک اصل در اینجا وجود دارد و مرحوم علامهٔ طباطبایی در فرهنگ ما اولین کسی است که به این اصل تصریح کرده است؛ البته ممکن است در آثار گذشتگان هم باشد امّا بنده تحقیق نکرده‌ام. به این اصل می‌گویند اصل انتخاب اَسهَل و اَخَفِّ طُرُق و امروزی‌ها به آن می‌گویند اصل صرفه‌جویی.[1] همیشه طبیعت، به‌طور کلی، راه‌های صرفه‌جویانه را طی می‌کند. صرفه‌جویی در بیان و صرفه‌جویی در فکر اقتضا می‌کند که ما برای هر موجودی اسم علیٰ‌حِده نگذاریم، وگرنه اصلاً تفاهم امکان‌پذیر نیست؛ آن‌وقت طبعاً کار به اینجا کشیده می‌شود.

وجه تسمیهٔ نظریهٔ شباهت خانوادگی[2] هم این است که ما اصلاً از این راه، خواهر و برادرها را تشخیص می‌دهیم. فرض کنید شما ده برادر باشید. من برادر اولی و دومی را می‌بینم و می‌گویم اسکلت سر و شکل پیشانی و چانه‌هایشان عین هم است. لذا با خودم می‌گویم نمی‌شود این دو برادر نباشند. پس حکم می‌کنم که اولی با دومی برادر است. بعد می‌بینم که دومی و سومی در گوش‌هایشان شبیه هم‌اند، نه در آن چیزی

1. economy
2. family resemblance

که اولی و دومی با هم شباهت دارند. طبعاً دومی و سومی را هم می‌گویم برادر هستند و در نتیجه، اولی با سومی هم برادر می‌شود. باز می‌بینم سومی و چهارمی هم در چیز دیگری شباهت دارند و همین‌طور ادامه می‌دهم تا جایی که می‌بینم برادر دهمی با برادر اولی حتّی در یک ویژگی هم شباهت ندارند. امّا در عین حال قاطعاً حکم می‌کنم که همهٔ این ده نفر پسران یک پدر و مادر هستند. چرا؟ زیرا نمی‌توانم در اولی و دومی حکم به برادری نکنم. طبعاً بین دومی و سومی هم نمی‌توانم حکم به برادری نکنم و برادرِ برادر هم که می‌شود برادر؛ و به همین ترتیب تا به دهمی می‌رسیم. امّا بین برادری که این سر طیف است با برادری که آن سر طیف بود چیز مشترکی وجود ندارد. ایشان به این لحاظ می‌گفت همهٔ اسم‌ها با یکدیگر شباهت خانوادگی دارند. یعنی مثل افراد یک خانواده هستند که ما از راه این قبیل شباهت‌هایشان می‌فهمیم که اعضای یک خانواده‌اند.

حال ببینیم این نظریهٔ ویتگنشتاین درست است یا غلط؟ این نظریه در آنجایی که می‌گوید «بین همهٔ مسمّاهای به نام x، n ویژگی مشترک وجود ندارد» صادق است، و انسان می‌بیند که این نظریه درست می‌گوید؛ شما واقعاً نمی‌توانید در اکثریت قریب به اتفاق موارد ــ اگر نگوییم در همهٔ موارد ــ بین همهٔ مسمّاهای به نام x، n ویژگی مشترک ببینید که در غیر آنها اصلاً نباشد، یعنی همه با هم نباشد. ویتگنشتاین در این جهت راست می‌گوید و به این معنا نظریهٔ شباهت خانوادگی درست است. پس نظریهٔ شباهت خانوادگی ویتگنشتاین در جهت سلبی کاملاً درست است. یعنی در این جهت که می‌گوید چیز مشترکی وجود ندارد. اگر می‌گویید وجود دارد، آن چیز مشترک را نشان دهید.

امّا اگر بخواهیم این نظریه را در جهت ایجابی قبول کنیم، می‌دانید معنایش چیست؟ معنایش این است که تنها **یک** اسم باید در عالم وجود داشته باشد؛ در حالی که می‌بینیم که تنها **یک** اسم وجود ندارد و اسم‌های

زیادی داریم. یعنی نظریهٔ ویتگنشتاین می‌خواست بگوید که اگر شما نمی‌خواستید صرفه‌جویی در فکر و بیان را رعایت کنید، باید به تعداد موجودات جهان اسم وجود می‌داشت. حال اگر بخواهیم این نظریه را تا آخر پیش ببریم اصلاً فقط باید یک اسم وجود داشته باشد. چرا؟ چون اگر بنا باشد شیء اول را که با شیء دهم هیچ شباهتی ندارد به یک نام بنامیم، آنگاه باید آن را با شیء بیستم هم که هیچ شباهتی ندارد، باز به همین نام بخوانیم. در اینجاست که پیِرز می‌گوید، اولاً تفطّنِ ویتگنشتاین به خطابودن نظریهٔ قدما درست است؛ ثانیاً این نکته که نامگذاری ما از طریق شباهت خانوادگی است، این نیز درست است. امّا شباهت خانوادگی نباید دیگر تا اینجاها پیش بیاید و باید جایی متوقف شود. این نظریّه چگونه می‌تواند توقف پیدا کند تا همهٔ موجودات عالم یک اسم نداشته باشند؟ در اینجا پیِرز می‌گوید باید بگوییم که مجموعهٔ a و b و c و d و e و f و g و h و i در هر موجودی که به نام x خوانده می‌شود باید علیٰ وَجهِ البَدَلیّه وجود داشته باشد. حال در یکی a و b وجود دارد، در یکی c و f وجود دارد، در یکی i و f وجود دارد، و در یکی d و e و h وجود دارد. همهٔ موجوداتی که اسمشان x است باید این مجموعه ویژگی‌ها در آنها باشد. حال تفاوت این نظر با نظر قدما چیست؟ نظر قدما این بود که در همهٔ xها، **همهٔ** این ویژگی‌ها وجود دارد. امّا ویتگنشتاین می‌گوید همهٔ موجوداتی که آنها را به نام x می‌نامیم، باید تعدادی از اعضای این مجموعه را داشته باشند؛ امّا اگر یک شیء دارای p و q و r بود، دیگر نام x را به آن نمی‌دهیم. به تعبیر دیگر، برای اینکه یک‌سری از موجودات همه‌شان مسمّا به اسم واحدی به نام x شوند باید همهٔ آن مسمَّیات، دست‌چینی از a و b و c و... i را داشته باشند. اگر دست‌چینی از اینها را داشته باشند کار به آن تالی‌فاسد نمی‌کشد. امّا آیا این دست‌چین قابل مشخص‌کردن است؟ ظاهراً قابل مشخص‌کردن نیست. اگر بگوییم

قابل مشخص‌کردن نیست و در عین حال بگوییم که تئوری ویتگنشتاین درست است، آنگاه چه‌بسا کسی بگوید همان مشکلی که در نظریهٔ قدما بود، در اینجا نیز وجود دارد. مشکل قدما این بود که نمی‌توانستند ویژگی‌هایی را که همهٔ پنجره‌ها در آن مشترک‌اند، مشخص کنند. چرا در نظریهٔ قدما وقتی نمی‌توانستند ویژگی‌ها را مشخص کنند می‌گفتیم نظریه‌تان غلط است، چون نمی‌توانید فهرست مشخصات همهٔ مسماهای به x را مشخص کنید؟ امّا اینجا می‌گوییم در عین اینکه نمی‌توانیم مشخص کنیم، تئوری درست است؟ اگر اینجا چنین چیزی می‌گویید آنجا هم باید بگویید. چرا یک بام و دو هوا می‌کنید؟

تا اینجا سخن پیِرز بود. پیِرز می‌خواهد بگوید همین اشکالی که در باب نظریهٔ شباهت خانوادگی ویتگنشتاین گفتیم، در بحث ما نیز وجود دارد و عین همان داستان پیش آمده است. در بحث خودمان هم می‌گوییم نظریهٔ بازی‌ها درست است؛ امّا اگر شما بخواهید نظریهٔ بازی‌ها را تا منتهاالیه آن ادامه دهید، همان‌طور که در بحث شباهت خانوادگی به سخن غیرقابل‌دفاعی کشیده می‌شد، در اینجا نیز به سخن غیرقابل‌دفاعی کشیده می‌شود. چرا؟ چون در اینجا نیز گفته می‌شود که دیگر هیچ دو انسانی نمی‌توانند با هم تَعاطی کنند، یا یکدیگر را نقد کنند. چون نهایتاً من و آقای X انتهای بحث که هیچ‌چیزی نتوانستیم بگوییم، به یکدیگر می‌گوییم «**لَکُم دینُکم و لِیَ دین**». چون ــ به تعبیر ویتگنشتاین ــ تو یک جهان‌ـفرهنگ داری و من هم یک جهان‌ـفرهنگ؛ تو یک جهان‌ـتصویر داری و من هم یک جهان‌ـتصویر؛ تو یک نحوه معیشت داری و من هم یک نحوه معیشت؛ تو در یک بازی بازی می‌کنی و من در بازی دیگری؛ آن‌وقت به تعبیر پیِرز، نوعی قیاس‌ناپذیری مطلق پدید می‌آید. لذا نمی‌توان این حرف را قبول کرد. پس لازمهٔ حرف ویتگنشتاین این مطلب است، امّا واقعاً نمی‌توان این لازمه را قبول کرد.

حال بنده می‌خواهم چیزی از شما بپرسم؛ هم در نظریهٔ شباهت خانوادگی ــ که دیدیم خودش مشکلاتی پیدا کرد ــ و هم در نظریهٔ مورد بحث خودمان، یعنی نظریهٔ بازی‌ها، بعد از تمام این سخنان به نظر شما حق با ویتگنشتاین است یا نیست؟ این نکتهٔ بسیار مهمّی است. اینجاست که انسان باید جملهٔ ــ به نظر من ــ بسیار مهمی را که نیچه گفته است همیشه در زندگی‌اش در نظر بگیرد. نیچه می‌گوید بعد از اینکه همهٔ جرّ و بحث‌ها را کردی، چشم‌هایت را ببند و پیش خودت ببین کدام‌یک حق می‌گویند. می‌دانید معنای این جمله چیست؟ یعنی در جرّ و بحث حق معلوم نمی‌شود؛ ولی انسان وقتی که چشم‌هایش را می‌بندد، می‌بیند که هرچند هیچ‌یک از طرفین نتوانستند یکدیگر را از معرکه به‌در کنند، ولی به نظر می‌رسد حق با این است نه با آن. به نظر من هم در نظریهٔ شباهت خانوادگی و هم در نظریهٔ نحوهٔ معیشت و بازی، حق با ویتگنشتاین است؛ اگرچه می‌بینیم که حرف او نیز مشکلاتی دارد که مشکلات قابل اعتنایی است. ولی بااین‌همه چنین به نظر می‌رسد که راست می‌گوید؛ ما امور بسیاری را بلادلیل قبول کرده‌ایم، چون به این امور **آموخته** شده‌ایم و دست‌آموز هستیم. خود ویتگنشتاین در کتابش با نام *Zettle* تعبیر بسیار جالبی دارد؛ می‌گوید: حیوانات دست‌آموختهٔ غرائزند و ما دست‌آموختهٔ باورهاییم. یعنی در حیوانات غرائز به آنها فُرم می‌دهد؛ در ما نیز، درواقع باورها چنین می‌کنند. نه غریزه دلیلی دارد و نه باور، ولی این تأثیرگذاری وجود دارد.

○ اگر علم و عقلانیت و... در حدّ یک بازی باشند، چگونه است که بشریت در طول تاریخ که این همه تنوّع در فرم‌های مختلف زندگی‌اش ایجاد کرده، در این بازی‌ها هیچ تنوّعی ایجاد نکرده است؟ یعنی بشرِ امروز همان‌طور تحلیل و استدلال می‌کند که بشرِ ده‌هزار سال پیش استدلال می‌کرده است.

● به نظر من چند جواب می‌توان داد:

۱. یکی اینکه برای من و شما که با داشتنِ ۵۰ـ۴۰ سال وقتی هنوز بساطمان را پهن نکرده‌ایم می‌گویند بساطتان را جمع کنید، ده هزار سال زیاد است، ولی برای نوع بشر ده هزار سال اصلاً یک چشم به‌هم‌زدن است. بگذارید ان‌شاءالله بر این بشر ده میلیون سالِ دیگر بگذرد آن‌وقت ببینیم که چه‌بسا ده میلیون سال دیگر، انسان‌ها بازی‌هایی می‌کنند با مبانی یا اصول چارچوبی دیگری.

۲. انصاف این است که در همین مدّت محدود هم بازی‌های ریزتر ما تغییر کرده است. درست است که به بازی‌های اصلی و عمده که می‌رسیم هنوز هم می‌بینیم مشترک است و مثلاً هنوز هم اصل علّیّت یا اصل وجود جهانی مستقل از اذهان و نفوسِ ما، یا اصل یکنواختیِ سیر طبیعت را قبول داریم؛ امّا حقیقت این است که در بازی‌های ریزتر می‌بینیم بسیاری از قواعد بازی‌ها را ما دیگر امروزه قبول نداریم. یعنی واقعاً وقتی بود که انسان حقوق بشر را به گونهٔ دیگری می‌فهمید، اما امروزه طور دیگری می‌فهمد. قواعد بازی‌مان آهسته‌آهسته در حال تغییر است.

۳. نکتهٔ سوم درواقع نوعی جواب کانتی است. اگر همین سؤالی را که از ویتگنشتاین کردید از کانت می‌پرسیدید، می‌گفت در عین حال هر قدر هم ما جَست و خیز کنیم، در چارچوب مقولات ذهنی‌مان جست و خیز می‌کنیم، و دیگر از خود این چارچوب نمی‌توانیم بیرون برویم؛ در این چارچوب زیاد می‌توانیم جَوَلان کنیم و مانور بدهیم و هر کاری می‌خواهیم بکنیم، ولی بالاخره هر کار می‌کنیم در این چارچوب می‌کنیم و از این چارچوب که نمی‌توانیم بیرون بیاییم. و ممکن است زمانی اگر دیدیم که بشرِ پنجاه میلیون سال بعد هم همین‌طور است، آن‌وقت بفهمیم که حتی بشرِ پنجاه میلیون

سال بعد هم از این مقولات عدول نکرده و با ما در این امور مشترک است، و درواقع این مقولات دیوارهای ذهن است که دیگر کسی از این دیوارها نمی‌تواند آن طرف‌تر برود. البته در درون این دیوارها می‌توان هزار نوع مانور داد و جَوَلان کرد. پس نتیجهٔ مجموعهٔ حرف‌هایی که تا اینجا زدیم این است که باورهای بنیادین ما بی‌مبنا هستند. اگر همهٔ این حرف‌ها را پذیرفته باشیم، باورهای زیرین ما، یعنی زیرین‌ترین باورهای ما، واقعاً بی‌مبنا هستند؛ یعنی بلادلیل‌اند. groundless را هم می‌توان به «بی‌مبنا» ترجمه کرد و هم می‌توان گفت «بلادلیل»، یعنی دیگر خود این باورها مبتنی بر استدلال نیستند.

حال بحث بر سر این است که اگر کسی بخواهد از این مطلب نتیجه بگیرد که همهٔ باورها بی‌دلیل‌اند، آن‌وقت باید چه چیزی را اثبات کند؟ یعنی اگر کسی بخواهد از «باورهای زیرینْ بی‌دلیل‌اند» نتیجه بگیرد که «همهٔ باورها بی‌دلیل‌اند»، آن‌وقت باید چه کند؟ باید نشان دهد که «باورِ مبتنی بر باورِ بی‌دلیل هم بی‌دلیل است». آیا می‌توان قبول کرد که باورِ مبتنی بر باورِ بی‌دلیل، بی‌دلیل است؟ این مطلب را به لحاظ منطقی به چه صورتی می‌توان گفت؟ یعنی اگر بخواهیم منطقی سخن بگوییم، آیا این حرف درست است یا نه؟

دوستان می‌دانند که در منطق، می‌گویند نِسَب منطقی را به اقسام مختلفی می‌توان تقسیم کرد. یکی از این تقسیم‌ها تقسیم نسب است به نسب متعدّی[1] و نسبِ غیرمتعدّی.[2] چه زمانی می‌گوییم فلان نسبت یک نسبت متعدّی است؟ اگر بین A و B رابطهٔ r برقرار باشد و بین B و C نیز رابطهٔ r برقرار باشد، و بتوان نتیجه گرفت که بین A و C هم رابطهٔ r برقرار

1. transitive
2. intransitive

است، آنگاه به رابطهٔ r می‌گوییم رابطهٔ متعدّی. امّا اگر بین A و B رابطهٔ r برقرار باشد، بین B و C نیز رابطهٔ r برقرار باشد، ولی بین A و C رابطهٔ r برقرار نباشد می‌گویند رابطهٔ r یک رابطهٔ غیرمتعدّی است. یعنی بسیاری از صفت‌هاست که ممکن است کاملاً بین A و B برقرار باشد، بین B و C هم برقرار باشد، اما بین A و C برقرار نباشد. مثلا اگر A فرزند B باشد و B هم فرزند C باشد، آیا می‌توان گفت A فرزند C است؟ نه، نمی‌توان گفت. مگر اینکه فرزند را به معنای دیگری بگیریم که به نوه هم بشود گفت فرزند، وگرنه نمی‌توان گفت A فرزند C است. بنابراین، فرزندبودن یک رابطهٔ غیرمتعدّی است. حال براساس این نکته می‌خواهیم ببینیم آیا بلادلیل‌بودن، از یک چیز به چیز دیگر تعدّی می‌کند یا نه؟ یعنی اگر گفتیم «فلان عقیده» بلادلیل است و «بهمان عقیده» مبتنی بر «فلان عقیده» است، آیا این باعث می‌شود که «بهمان عقیده» هم بلادلیل تلقّی شود یا نه؟ یعنی آیا می‌توان گفت که «مبتنیِ بر بلادلیل» هم بلادلیل است؟

اگر کسی بخواهد سخن ویتگنشتاین را قبول کند باید قبول کند که به هر عقیده‌ای که بر یک عقیدهٔ بلادلیل ابتنا داشته باشد، باید گفت بلادلیل. آیا می‌توان گفت یا نه؟ در اینجاست که باید این بحث را پیش کشید که مراد از دلیل چیست؟ اگر بخواهیم همهٔ عقائدمان بلادلیل باشند باید ببینیم که مبتنی‌ها هم مثل خود مبناها ــ اگر مبناها بلادلیل باشند ــ بلادلیل‌اند یا نه؟ بلادلیل یعنی چه؟ ممکن است مراد از دلیل این باشد که ما بگوییم زمانی به یک عقیده مثل b می‌گوییم **مدلّل** که b نتیجهٔ استدلالی مرکب از p و q باشد. اگر گفتیم مدلّل‌بودنِ یک باور یعنی اینکه بتوان آن باور را نتیجهٔ منطقی یک استدلال قرار داد، آنوقت مدلّل‌کردن یک باور یعنی نتیجه قرار دادن این باور بر اساس یک استدلال معتبر منطقی. اگر بتوان چنین چیزی گفت، آنگاه به نظر ویتگنشتاین باورهای زیرین مدلّل نیستند. ولی آیا از این برمی‌آید که عقائد روبنایی هم مدلّل نیستند؟ نه،

برنمی‌آید. چرا؟ چون فرض می‌کنیم که عقیدهٔ زیربنایی‌ای به نام a داشته باشیم که چون زیربنایی است، غیرمدلّل است. عقیدهٔ زیربنایی دیگری هم به نام b داشته باشیم که آن نیز غیرمدلّل است، یعنی چون زیربنایی است غیرمدلّل است. حال اگر این a را به علاوهٔ b کردیم و رسیدیم به c، این c مدلّل است یا غیرمدلّل؟ این c دیگر مدلّل است. چرا؟ چون این c نتیجهٔ یک استدلال است. اگر مدلّل‌بودن به معنای این است که گزاره بتواند نتیجهٔ یک استدلالِ منطقاً معتبر واقع شود[1] و نامدلّل‌بودن یعنی اینکه گزاره نتواند نتیجهٔ یک استدلالِ منطقاً معتبر واقع شود، در این صورت از نامدلّل‌بودن عقائد مبنایی، نمی‌توان نامدلّل‌بودن همهٔ عقائد را نتیجه گرفت. چون می‌توان از انضمام دو عقیدهٔ مبنایی ــ که به دلیل مبنایی‌بودن، نامدلّل هستند ــ به گزارهٔ دیگری رسید که آن گزاره اکنون نتیجهٔ یک استدلالِ منطقاً معتبر است. چون اعتبار قضیه غیر از صحّت آن است. «اعتبار منطقیِ»[2] یک استدلال غیر از صحّت مقدمّات آن است. یعنی اگر من گفتم «هر ایرانی‌ای سرخپوست است» و «هر سرخپوستی جنگجو است» و نتیجه بگیرم که «هر ایرانی‌ای جنگجو است»، این منطقاً درست است. با اینکه هیچ‌یک از دو مقدمه‌اش درست نیست؛ نه «هر ایرانی‌ای سرخپوست است» و نه «هر سرخپوستی جنگجو است»، امّا به‌هرحال استدلال من معتبر است. استدلال معتبر یعنی استدلالی که به فرض صحّت مقدّمتَینِ آن، نتیجه از آن استدلال به دست بیاید. اگر مدلّل‌بودن به این معنا باشد آنگاه نمی‌توان گفت که به صرف اینکه عقائد زیربنایی ما نامدلّل‌اند، کلّ عقائد ما نامدلّل می‌شوند.

امّا اگر مدلّل‌بودن معنای دومی داشته باشد ــ چون گاه مدلّل چنین معنایی دارد ــ و آن اینکه «مدلّل یعنی باوری که صدقش با دلیل نشان داده

---

۱. چون مدلّل‌بودن دو معنا دارد و فعلاً معنای اوّل مورد بحث است.

2. validity

شده باشد»، در این صورت آیا گزاره‌های مبنایی ما مدلّل‌اند یا مدلّل نیستند؟ مدلّل نیستند. حال فرض کنید از انضمام گزاره‌های مبنایی به یکدیگر به گزارهٔ c رسیدیم. آیا این گزاره مدلّل است یا مدلّل نیست؟ این گزاره طبق معنای اولْ مدلّل است، اما طبق معنای دوم مدلّل نیست؛ چون صدق آن با دلیل نشان داده نشده است. در این صورتِ استنتاجیِ معتبر فقط گفته شده است که اگر a و b درست باشند آنگاه c درست است. ولی درستی a و b که اثبات نشده است. بنابراین c هنوز باوری نیست که صدق‌اش با دلیل نشان داده شده باشد. آن‌وقت اگر چنین باشد باید بگوییم وقتی باورهای مبنایی بلادلیل باشند، کلّ باورهای ما بلادلیل می‌شوند. یعنی کلّ باورهای ما باورهایی هستند که صدق آنها با دلیل نشان داده نشده است. به این معنای دوم است که ویتگنشتاین می‌گوید کلّ باورهای ما نامدلّل هستند. یعنی ما هیچ باوری نداریم که صدقش را با واقع احراز کرده باشیم.

رأی جورج ادوارد مور[1] در این باب

سخن ویتگنشتاین ابتداءً وقتی گفته می‌شد با سخن دوتن از اساتیدش بسیار ناسازگار از کار درمی‌آمد. ویتگنشتاین می‌گوید من تمام عمر خودم را مرهون دو استاد هستم، یکی راسل[2] و دیگری مور. وقتی که ویتگنشتاین جوان ۲۱ ساله‌ای بود و وارد دانشگاه شد، این دو نفر استاد بلامنازع دانشگاه بودند: جورج ادوارد مور و برتْراند راسل. سخنی که ویتگنشتاین گفت ــ اصلاً این نوع سخن ــ برای آن دو قابل‌قبول نیست. می‌دانید که راسل با ویتگنشتاین مشکلات جدّی‌ای پیدا کرد و راهشان کاملاً از یکدیگر جدا شد. ولی، جالب این است که مور سخنی قبل از

1. George Edward Moore (1872-1958)
2. Bertrand Arthur William Russell (1872-1970)

ویتگنشتاین گفته بود که از راه دیگری به همین نتیجه می‌انجامید. از این لحاظ، بعدها کسانی توانستند بین رأی ویتگنشتاین و استادش مور جمع کنند، امّا بین رأی ویتگنشتاین و استاد دیگرش راسل، دیگر جمع امکان‌پذیر نبود.

مور از چه راهی به اینجا رسیده بود؟ او راه بسیار زیرکانه‌ای طی کرده است، که آن هم نشان می‌دهد که هیچ‌یک از باورهای ما مدلّل نیست. یعنی صدق هیچ‌یک از باورهای ما با واقع احراز نشده است. چگونه؟ مور کار را از اینجا شروع کرد.

دوستان می‌دانند که دکارت فیلسوف معروف فرانسوی برای اینکه نشان دهد که جا برای شکاکیّت وجود دارد، ولو شکاکیّتِ دستوری، یعنی شکاکیّتِ استعجالی/موقّت/شکاکیّت برای گذر از شکاکیّت، مطلبی را طرح کرد. می‌دانید که ما چهار نوع شکاکیت داریم. فرق شکاکیّت دستوری با سه نوع دیگر شکاکیّت (شکاکیّت استدلالی، شکاکیّت مزاجی، و شکاکیّت استفهامی) در این است که شکاکیّت دستوری شکاکیّت موقت است. یعنی شکاکیّتی است برای گذر از شکاکیّت؛ لذا این نوع شکاکیّت استعجالی است. امّا خود شکاکیّت استعجالی هم نوعی توجیه می‌خواهد. یعنی باید توجیهی داشته باشد که ما موقتاً یکی دو سال، یا یکی دو روز در کلّ عقائد خودمان شک کنیم. پس برای اینکه کار لغو نکرده باشیم خود شکاکیّت دستوری نوعی مجوّز و مصحِّح می‌خواهد. دکارت برای اینکه برای شکاکیّت دستوریِ خودش مصحِّح و مجوّزی پیدا کند از اینجا شروع می‌کرد که می‌گفت: برای ما بسیار رخ داده است که در عالم خواب، رؤیا یا کابوسی دیده‌ایم؛ حالا رؤیا و کابوسش مهم نیست، بالاخره مناظر و مرایایی در عالم خواب داشته‌ایم، ترس‌هایی داشته‌ایم، شادی‌هایی داشته‌ایم، اندوه‌هایی داشته‌ایم و هزار چیز دیگر. وقتی از خواب پریده‌ایم دیده‌ایم که اصلاً هیچ اندر هیچ است و عدم اندر

عدم است. و فهمیدیم چیزهایی که این‌قدر ما برایشان واقعیّت قائل بودیم و این‌قدر در واقعیّتِ آنها شک نداشتیم، به‌طوری که در اثر آنها، وحشت و شادی و... بر ما مستولی می‌شد، درکار نبوده است و اصلاً هیچ اندر هیچ است. آن‌وقت دکارت می‌گفت ــ البته در ۱۲فاز این سخن را گفت، که فعلاً وارد بحث آن ۱۲فاز نمی‌شویم، اما ماحصلِ حرفش این است که ــ حالا ازکجا معلوم که ما تمام عمرمان در خواب نباشیم؟! شاید یکبار هم از خواب برخیزیم و ببینیم همان‌طورکه خواب‌های ۵ـ۴ ساعته داشته‌ایم، یک خواب ۷۰ساله هم داشته‌ایم. یکباره از آن خواب بیدار شویم و ببینیم ای دادِ بیداد! نه دنیایی بوده، نه قوانین طبیعت، نه کوه، نه دریا، نه آب، و نه... . پس برای شکِ دستوری مجوّز داریم. چرا؟ چون ما که گول همین خواب‌های خودمانی را خورده‌ایم، نکند گول یک خواب بزرگ‌تر را هم داریم می‌خوریم. همین که احتمال بدهیم که «نکند خواب باشیم!» برای اینکه لااقل شکِّ دستوری داشته باشیم کفایت می‌کند، تا ببینیم آیا می‌توان به طریقی از این شک نجات پیدا کرد یا نه؟

○ به گفتهٔ پیامبر النّاسُ نیامٌ إذا ماتوا انْتَبَهوا [مردم در خواب‌اند و چون بمیرند بیدار شوند].

● بله. یا به گفتهٔ آن شاعر، که به نظر من بسیار جالب تشبیه کرده است:

عالَم چو یکی حباب، آن هم چه حباب
نی بر سرِ آب، بلکه بر روی سراب
آن هم چه سرابی، که ببینند به خواب
وان خواب، چه خواب؟ خوابِ بدمستِ خراب

عالم مثل یک حباب است ولی چه حبابی؟ باز حباب‌ها روی آب می‌بندند، امّا این حبابی است که روی سراب بسته است. آن هم نه سرابی که انسان در بیداری می‌بیند، سرابی که انسان در خواب می‌بیند. تازه، وان

خواب چه خواب؟ خوابِ بدمستِ خراب! آن هم خواب آدمِ سالم نه! خوابِ آدمی که بدمست است و از شدت خماری خوابی رفته است و حالا در آن خواب دارد سرابی می‌بیند و روی آن سراب حبابی می‌بیند. عالَم، این حباب است.

به‌هرحال، دکارت بر این مبنا می‌گفت که این مجوّز است. پس ما مجوّز شک دستوری داریم. چون لااقل احتمال می‌دهیم که یک خواب ۷۰ ساله رفته باشیم. بعد البته خود دکارت راه‌حلّی برای این شکاکیت پیدا کرد و دوستان بهتر از بنده می‌دانند که در نهایت کارش به cogito رسید و گفت: cogito ergo sum. بالاخره فکر که می‌کنم، پس معلوم می‌شود که هستم که فکر می‌کنم؛ ولو فکرم همین فکر است که نکند عالم خیال اندر خیال باشد. خود این هم بالاخره یک فکر است. امّا خود این فکر فکرکننده‌ای می‌خواهد و بنابراین «هستم». فعلاً کار نداریم که آیا آن راه‌حل درست است یا نادرست. امّا جورج ادوارد مور وقتی به این نکته رسید گفت: اصلاً ما نباید بیاییم ببینیم آیا مَفَرّ و مَهرَبی که دکارت از این شکاکیّتِ دستوری و موقّت پیدا کرد، مفرّ و مهربِ درستی است یا نه. ما نباید وارد این بحث شویم، بلکه اصلاً باید بگوییم این شکّ اوّلیّهٔ دکارت بی‌معناست، نه اینکه بگوییم «نخیر، این شک خوب شکّی است، و حالا باید ببینیم چگونه می‌توان این شک را حلّ کرد و از شک بیرون آمد». اصلاً این شک بی‌معناست. مور از اینجا شروع کرد و گفت بی‌معنابودنش به این دلیل است که بعضی لغات از این حیث معنا دارند که همه چیز عالم مصداق آنها نیست. اگر همه چیز عالم مصداقشان شد دیگر معنایشان را از دست می‌دهند.

خیلی ساده بگویم؛ من اگر به این آقا اشاره کردم و گفتم «ایشان برادر من هستند»، همهٔ شما می‌گویید: «عجب! ما که تا الآن نمی‌دانستیم؛ پس آقای ملکیان یک برادر هم در کلاس دارند». تا اینجا معنا دارد. بعد اگر به

این یکی آقا هم اشاره کردم و گفتم «ایشان هم برادر من هستند»، آن‌وقت می‌گویید «عجب! دو تا برادر، هر دو هم‌همکلاس و هم‌درس». بار سوم به دوست دیگرمان اشاره کنم و بگویم «ایشان هم برادر من‌اند». می‌گویید: «آقای ملکیان عجب پدر وَلودی داشته‌اند»! باز هم قبول می‌کنید که «برادر» هنوز معنایش را دارد. اگر به این یکی هم اشاره کردم، می‌گویید: «این دیگر یالَلعَجب»! امّا اگر زمانی گفتم هر شش میلیارد انسان روی زمین برادر من‌اند، دیگر «برادر» حتماً معنای اصلی‌اش را از دست داده است، چرا؟ چون برادر از آن تعابیری است که به این شرط معنادار است که بر همهٔ انسان‌ها اطلاق نشود. به همین ترتیب اگر فرض کنید که من آقا یا خانمی را دیدم و گفتم «من عاشق ایشان هستم»، خُب همه‌تان می‌گویید «بالاخره این بیچاره هم مثل بقیهٔ آدم‌ها عاشق شده است»! امّا اگر دیدید من خانم دیگری را هم دیدم و گفتم «من عاشق ایشان هم هستم»، می‌گویید «آخر این چه عاشقی‌ای است؟ عشقْ طارِدِ غیر[1] است؛ این چطور عاشقِ دو نفر شده است؟» ولی باز می‌گویید «خب شاید شده که کسی عاشق دو نفر بشود و این هم حتماً همین‌طور است». امّا اگر من یکبار گفتم «من عاشق همهٔ انسان‌های روی زمین‌ام»، آن‌وقت کم‌کم معلوم می‌شود و می‌فهمید که اینجا عشق حتماً معنای دیگری غیر از معنای اوّلیه دارد. پس الفاظ غالباً معانی‌شان را از اینجا به دست می‌آورند که بر هر چیزی قابل اطلاق نیستند.

جورج ادوارد مور می‌گفت: جناب دکارت! ما وقتی می‌گوییم «خواب» و «بیداری»، می‌دانید چرا هم خواب معنا دارد هم بیداری؟ چون وقتی می‌گوییم خواب، بیداری‌ای وجود دارد که در قیاس با این بیداری به آن پدیده می‌گوییم خواب و در قیاس با آن خواب به این پدیده می‌گوییم

1. exclusive

بیداری. امّا اگر گفتید «نکند همه‌اش خواب است»، آن‌وقت دیگر اصلاً خواب معنا ندارد؛ خواب یعنی چه؟ خواب زمانی خواب است که مقابلی داشته باشد به نام بیداری. ما وقتی می‌گوییم «خواب و بیداری»، به این دلیل خواب معنا دارد که بعضی چیزها «خواب» هستند و بعضی چیزها «خواب» نیستند. و چون بعضی چیزها بیداری‌اند و بعضی چیزها بیداری نیستند، بیداری معنا دارد. ولی اگر گفتید که «نکند همه‌اش خواب است!» خُب اگر همه‌اش خواب است، آن‌وقت پس نمی‌شود گفت «خواب». خواب در تقابل با بیداری معنا دارد. پس باید چیزهایی باشند که مصداق خواب نباشند تا خواب معنا داشته باشد. آن‌وقت شمای دکارت می‌گویی «نکند همه‌اش "خواب" باشد»! اینکه نمی‌شود. مور می‌گفت: بنابراین اصلاً نمی‌توان گفت که نکند همه چیز خواب باشد؛ همین که گفتید «نکند همه چیز خواب باشد»، لغتِ خواب از معنا ساقط شده و جمله‌ای که یک لغتِ ساقط شده از معنا در آن وجود داشته باشد، بالکلّ بی‌معنا می‌شود. اصلاً این جمله‌ای که گفته‌اید معنا ندارد. بعد ایشان از اینجا نَقْب می‌زد به آن نتیجه‌ای که دکارت می‌خواست بگیرد، و آن نتیجه را هم به همین صورت نقد می‌کرد. و آن اینکه می‌گفت: ببینید! شما وقتی که بحث از این می‌کنید که آیا فلان چیز واقعیت دارد یا واقعیّت ندارد، مثلاً بحث از این می‌کنید که آیا سیمرغ یا غول بیابانی یا شانس یا بخت و اقبال یا جنّ واقعیت دارند یا ندارند، اگر دقت کنید، همهٔ این سؤالات معنادار است. چرا؟ چون واقعیت‌داشتنِ برخی چیزها را مُحرَز می‌دانیم، لذا وقتی می‌گوییم «آیا جنّ واقعیّت دارد یا واقعیّت ندارد؟»، می‌خواهیم بگوییم آیا جنّ هم یک چنین چیزی است یا نه؟ مثلاً فرض کنید قبول داریم که این کتاب واقعیّت دارد. حال که قبول داریم این کتاب واقعیت دارد، اگر گفتیم «آیا جنّ واقعیّت دارد یا نه؟»، معنایش این است که «آیا جنّ یک چنین قِسم موجودی است یا نه؟» این کتاب را ما به عنوان مصداق شک‌ناپذیرِ

واقعیّت قبول کرده‌ایم. آن‌وقت بحث از واقعیت‌داشتنِ سیمرغ معنایش این است که آیا سیمرغ چنین نحوه وجودی دارد یا نه؟ آن‌وقت می‌توان این سؤال را پاسخ داد؛ کسی می‌گوید «بله، وجود دارد»، دیگری می‌گوید «وجود ندارد». یکی می‌گوید «واقعیت دارد» و دیگری می‌گوید «واقعیّت ندارد» و این سخنان کاملاً معنادار است. به همین ترتیب شما هر چیزی را که در باب واقعیّتِ آن شک می‌کنید اگر چیزی داشته باشید که در واقعیّت‌دار بودنِ آن شک نداشته باشید تا آن را ــ به گفتهٔ شما جوان‌ها ــ پارادایمِ واقعیّت بدانیم، آنگاه می‌توانید در باب هر چیز دیگری بپرسید آیا واقعیّت دارد یا ندارد. بنابراین ما باید لااقل در مورد یک چیز در عالَم بگوییم «این چیز را قبول داریم که واقعیّت دارد». اگر در مورد چیزهای دیگر سؤال می‌کنیم که واقعیت دارند یا نه، می‌خواهیم ببینیم چنین چیزی هستند یا چنین چیزی نیستند؟ پس برای شک‌کردن در واقعیت یا عدم‌واقعیّتِ یک شیء، ابتداءً باید پارادایمی از واقعیّت داشته باشیم. البته مور تعبیر پارادایم را به‌کار نمی‌بُرد؛ او می‌گفت «یک مصداق شبهه‌ناپذیرِ واقعیت» که همه قبول داریم که واقعیّت دارد. بعد می‌خواهیم ببینیم هر چیز دیگری مثل این هست یا نه. اگر مثل این بود می‌گوییم واقعیّت دارد و اگر مثل این نبود می‌گوییم واقعیّت ندارد.

حالا در صورتی که این‌گونه باشد، اگر کسی مثل دکارت بگوید «نکند هیچ‌چیز **واقعیّت** نداشته باشد»، مور می‌گفت باز این سؤال بی‌معنا می‌شود. چرا؟ چون وقتی می‌گویید نکند هیچ‌چیز واقعیّت نداشته باشد، یعنی هیچ‌چیز مثل **چه چیزی** نباشد؟ آن **چیز** را نداریم. بنابراین در واقعیّت‌داشتنِ همه‌چیز نمی‌توان شک کرد. لااقل باید یک مصداق شبهه‌ناپذیر برای واقعیّت قبول داشته باشیم، ولو دیگر از آن مصداق که گذشتید در هر چیز دیگری شک کنید؛ اشکال ندارد، امّا لااقل **یک** چیز را قبول کنید و بگویید من به این چیز می‌گویم واقعیّت‌دار.

○ می‌شود تقریر دیگری از گفتهٔ دکارت ارائه کنیم. در فرهنگ چینی حکایتی هست که می‌گویند چوانگ‌دِزو شبی در خواب دید که پروانه شده است. بعد شک کرد که آیا پروانه‌ای خواب دیده که انسان شده یا انسانی خواب دیده که پروانه شده است! چوانگ‌دزو مثل دکارت نمی‌گوید خوابِ بزرگ و خواب کوچک، بلکه می‌گوید الآن یک حالت بلاتکلیف دارم.

● باشد، اشکال ندارد. این هم خودش پارادوکس و شبهه‌ای است، امّا به‌درد دکارت نمی‌خورد. این حرف حرفِ بسیار جالبی است و آن را هنوز هم من نمی‌توانم جواب بدهم که شاعرِ چین می‌گفت: «نمی‌دانم من مردی هستم که دیشب خواب دید تبدیل به یک پروانه شده است، یا پروانه‌ای هستم که الآن دارم خواب می‌بینم که یک مرد هستم»! می‌دانید معنای این حرف چیست؟ معنای این حرف این است که انسان نمی‌تواند بفهمد بین این دو ساحت کدام‌یک واقعیت دارد و کدام‌یک واقعیّت ندارد. یا به تعبیر شاید بهتری، کدام واقعیّتِ اصیل دارد و کدام واقعیّتِ عاریتی دارد. واقعاً می‌توان گفت که شما شب که خواب می‌بینید اسبی هستید که در چمنزاری دارید می‌تازید، آیا حالا می‌توانید بگویید که «من واقعاً انسانی هستم که دیشب خواب دیده‌ام یک اسب تازَنده بوده‌ام» یا باید بگویید «من اسبِ تازَنده‌ای هستم که الآن در خواب دارم می‌بینم که سر کلاس نشسته‌ام». واقعاً می‌توان چنین چیزی گفت. معنای این حرف این است که کدام‌یک از این دو واقعیّتِ اصیل است و کدام‌یک واقعیّتِ عاریتی است؛ یا به تعبیری کدام واقعیتِ اصیل است و کدام واقعیّتِ تَطَفُّلی است. امّا بحث بر سر این است که بالاخره قبول کردم که یکی از این دو واقعیّت است، اما شک دارم که کدام‌یک واقعیت است. امّا این به‌درد دکارت نمی‌خوْرد. دکارت اصلاً می‌گفت نکند هیچ‌چیز واقعیّت نداشته باشد. از او می‌پرسیم: هیچ‌چیز واقعیّت نداشته باشد یعنی هیچ‌چیز مثل **چه چیزی** نباشد؟ پس باید یک **چیز** را به عنوان الگوی

واقعیّت قبول کنیم و بعد، از اینکه بگذریم، در باب هر چیز دیگری بگوییم «ما شک داریم که آیا این واقعیّت دارد یا نه»، و معنایش این است که شک داریم که آیا آن چیز دیگر، چنین نحوه وجودی دارد یا چنین نحوه وجودی ندارد؛ که اگر چنین نحوه وجودی داشته باشد آن را هم مصداق واقعیّت می‌دانیم و اگر یک چنین نحوه وجودی نداشته باشد، آن را مصداق واقعیّت نمی‌دانیم.

مثالی که دوستمان زدند مطلبی به یاد من آورد که جالب است. یادم نیست آن را کجا دیده‌ام، امّا می‌گویم و شاید بعضی از دوستان خوانده باشند. می‌گویند زمانی از فیلسوفی این مسئله را پرسیدند و گفتند تو انسانی را در نظر بگیر که این انسان در تمام طول عمرش در هر شبانه‌روز ۱۲ ساعت می‌خوابد و ۱۲ ساعت بیدار است. در این ۱۲ ساعت که بیدار است، یک رفتگر است با تمام مشقّات و دردسرهای زندگی رفتگری؛ و در آن ۱۲ ساعت که خواب است، در تمام طول عمرش، شاهی است با تمام تعیُّشات شاهانه. این از یک طرف. از طرف دیگر انسانی را در نظر بگیر که او هم در هر شبانه‌روز ۱۲ ساعت می‌خوابد و ۱۲ ساعت بیدار است. در ۱۲ ساعتی که بیدار است شاهی است با تمام تعیّشات شاهی و در ۱۲ ساعتی که خواب است، رفتگری است با تمام مشقّات رفتگری. به آن فیلسوف گفتند تو کدام‌یک از این دو را ترجیح می‌دهی؟ انسان در این مورد نمی‌تواند بفهمد که چی به چی است! به نظر من، انسان نمی‌تواند این را بفهمد، چون واقعاً اگر مسئله مسئلهٔ لَذّت و اَلَم است، هر دوی آنها دقیقاً مثل هم هستند. نصف از عمرشان را لذّت می‌برند، و نصف از عمرشان را هم مشقّت می‌برند. اگر فقط مسئله مسئلهٔ لذّت و اَلَم subjective است ــ یعنی لَذّت و اَلَمی که انسان **احساس می‌کند** ــ هر دوی آنها کلّ عمرشان به اندازهٔ یکدیگر لذّت برده‌اند و به اندازهٔ یکدیگر هم مشقّت کشیده‌اند. امّا ما کدام را ترجیح می‌دهیم؟ ما ظاهراً آن را ترجیح

می‌دهیم که در بیداری پادشاه باشیم و شب‌ها خواب رفتگری را ببینیم. چرا؟ شاید به این دلیل که ما واقعاً به نظرمان می‌آید که عالم بیداری اصیل‌تر از عالم خواب است؛ ما به نظرمان می‌آید که زندگیِ حقیقی و اصیل این است و آن دیگری امری توهّم‌آمیز و خیالی است. ولی خُب چه‌بسا کسی بگوید عکسِ این است. ما شب‌ها وارد عالم واقعیّت‌ها می‌شویم و روزها از عالم واقعیّت بیرون می‌آییم و به سراغ دانشگاه و درس و مدرک و ترم و امتحان و... می‌رویم! شاید این‌گونه باشد!

پس ما باید پارادایمی از واقعیّت داشته باشیم؛ و بنابراین نمی‌توان گفت که من در واقعیتِ همه چیز شک دارم. «در واقعیتِ همه چیز شک دارم» یعنی در شبیه‌نبودنِ همه چیز به **چه چیزی** شک دارم؟ نمی‌توان چنین سخنی گفت. پس باید حتماً پارادایمی از واقعیّت قبول داشته باشیم، یعنی قبول داشته باشیم که یک چیز واقعیّت دارد. حالا چه چیزی را باید قبول داشته باشیم که واقعیّت دارد؟ یعنی چه چیزی را باید قبول داشته باشیم که بگوییم این چیز را کاندیدای بلاشبههٔ واقعیّت می‌دانیم، و واقعیّت داشتن یا نداشتنِ بقیهٔ چیزها را با این می‌سنجیم؟ آن‌وقت مور می‌گفت اگر دقت کنید می‌بینید ما در خصوص اینکه چه چیزی را واقعیّت بدانیم، با هم قرارداد کرده‌ایم. **قرارداد** است و بیش از قرارداد نیست. با هم قرارداد کرده‌ایم و گفته‌ایم باید برای چیزهایی که انسان در حالت بیداری و هوشیاری (غیر از حالت بیهوشی، غش، یا صرع) و غیرمستی با حواسّ ظاهر و باطن می‌یابد، واقعیّت قائل باشیم. دیگر بقیهٔ چیزها را با این یافته‌ها قیاس می‌کنیم. وقتی می‌گوییم خدا وجود دارد یا نه، جنّ وجود دارد یا نه، بخت و اقبال وجود دارد یا نه، سیمرغ و عنقا و غول بیابانی و... وجود دارد یا نه، آن امور (یعنی یافته‌های به حواسّ ظاهر و باطن) را الگوی واقعیت گرفته‌ایم و حال می‌خواهیم ببینیم اینها هم یک نحوه وجود از این سنخ دارند یا ندارند. می‌دانید معنای این حرف چیست؟

معنای این حرف این است که ما اصلِ واقعیّت، و اینکه چه چیزی کاندیدای واقعیّت باشد و چه چیزی کاندیدای واقعیت نباشد، را قرارداد کرده‌ایم. پس می‌شود قراردادگرایی.[1] از این قراردادگرایی عبارتِ عجیب‌تری نیست! می‌دانید قراردادگرایی یعنی چه؟ قراردادگرایی یعنی اعتباری‌بودنِ حقایق. یعنی اصلاً خود اینکه چه چیزی واقعیّت دارد و حقیقت است، اعتبارِ خود ماست! «ما» گفته‌ایم این چیز واقعیّت دارد. به تعبیر دیگر و ساده‌تر و با عطف توجه به همان مثال سابق، نکند واقعاً شب‌ها که می‌خوابیم وارد عالم واقع می‌شویم و روزها از عالم واقع بیرون هستیم؟ نکند این‌گونه باشد! و حرفِ چندان عجیب و غریبی هم نیست. دوستان بهتر از بنده می‌دانند که یکی از حرف‌های بسیار جدّی‌ای که سنّت‌گرایانِ[2] روزگار ما می‌زنند این است که می‌گویند یکی از بزرگ‌ترین خطاهای انسان مدرن این است که عالم خواب را فراموش کرده است. قدیمی‌ها خیلی از برنامه‌ریزی‌های زندگیِ روزشان بر اساس خواب‌های شب‌شان بود. از این نظر مسئلهٔ تعبیر خواب وجود داشت و مسئلهٔ اینکه در یک حالی بخوابیم که حتماً رؤیای صادقه ببینیم. چرا؟ چون برای آنها آن خواب و رؤیای صادقه راهنما بود. انسان‌های مدرن ــ و طبعاً برخی یا بسیاری از ماها ــ اصلاً عالم خواب را به‌طور کلّی فراموش کرده‌اند. به همین جهت است که نه تعبیر خواب وجود دارد، نه اینکه رؤیای صادقه را به چه طریق از رؤیای کاذبه تشخیص دهیم، نه اینکه اگر در چه جهتی بخوابیم یا با چه وضعی بخوابیم رؤیاهایمان احتمال صدق بیشتری دارند و در چه جهتی یا در چه وضعی که بخوابیم احتمال کذب‌شان بیشتر است. این مسائل دیگر وجود ندارد. چرا؟ چون به نظرِ انسان‌های سنّتی چنین می‌آمد که انسان وقتی وارد عالم خواب می‌شود، وارد عالم مثال می‌شود

1. conventionalism
2. traditionalist

و واقعیّتِ عالم مثال از عالم مادّه بیشتر است. و بسیار جالب است و دوستان می‌دانند که کسی مثل اریش فرام هم که سنت‌گرا نبود، کتاب بسیار معروف زبانِ از یاد رفته[1] را در همین باب نوشته است. او می‌گوید زبانِ از یاد رفته‌ای وجود داشت که عالَم به وسیلهٔ آن زبان با ما سخن می‌گفت و راهنمایی‌مان می‌کرد. آن زبان زبانِ عالم خواب بود. ما این زبانِ عالم خواب را فراموش کرده‌ایم. و این مثل این است که هر شب و هر روز، کسی به شما ده پیغام در باب راهنمایی زندگی فردا و پس فردا و آینده‌تان می‌دهد، و شما همهٔ این پیغام‌ها را کَأَن‌لَم‌یکن تلقّی می‌کنید؛ این می‌شود زبانِ از یاد رفته. می‌خواهم بگویم، چندان شگفت‌انگیز هم نیست که بگویند ما آمده‌ایم چیزهایی را که در عالم بیداری می‌بینیم، برای واقعیّت الگو گرفته‌ایم. این یعنی نوعی مواضعه یا قرارداد برای اینکه چه چیزی را حقیقت و واقعیّت بدانیم. و این یعنی اعتباری‌بودنِ حقایقِ عالم. وقتی این کار را انجام دادیم و این امور را الگوی واقعیّت گرفتیم، آن‌وقت از این به بعد صدق و کذب مطرح می‌شود، گزارهٔ مطابق با واقع و گزارهٔ غیرمطابق با واقع مطرح می‌شود، حجّت مطرح می‌شود، استدلال مطرح می‌شود، نقد و دفاع مطرح می‌شوند، موجَّهیت و عدم‌موجَّهیت مطرح می‌شوند، عقیده و علم مطرح می‌شوند، اینکه فاصلهٔ بین عقیده و علم را چه چیزی باید پر کند مطرح می‌شود، و قِس‌علی‌هذا. ولی همهٔ این مسائل بعد از این است که ما این امور را واقعیّت تلقّی می‌کنیم.

اگر دقت کنید می‌بینید که درواقع سخنِ مور هم از راه دیگری باز به همان جایی رسیده است که ویتگنشتاین می‌خواست بگوید. درواقع ویتگنشتاین هم می‌خواست بگوید که ما به این وضع خوگَر شده‌ایم. بر

---

۱. زبان از یاد رفته، اریک فروم، ترجمهٔ دکتر ابراهیم امانت، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۶۲ (و.).

این وضع دلیل نداریم، فقط به آن مُعتاد و خوگَر هستیم. و چون به این وضع خوگَر شده‌ایم، این‌گونه استدلال می‌کنیم، آن‌گونه نقد داریم، آن‌گونه هم دفاع داریم. اگر این‌طور باشد باز به نظر مور هم ما سخن مدلّل نداریم. اگر مراد از سخن مدلّل سخنی باشد که صدقش با دلیل اثبات شده باشد، ما چیزی که صدقش با دلیل اثبات شده باشد نداریم، گرچه مدلّل به معنای اوّل داریم. اینجاست که می‌بینیم ویتگنشتاین و مور، گرچه درواقع از دو نقطهٔ مختلف راه افتاده‌اند ولی به یک‌جا رسیده‌اند.

نقد قول اول

تا اینجا دو نمونه فکر را از ویتگنشتاین و مور خدمت دوستان عرض کردم که ماحصل آنها این است که همهٔ عقائد ما نامدلّل است. می‌گویند حال که همهٔ عقائد ما نامدلّل است عقائد دینی هم نامدلّل است. عقیدهٔ دینی هم طبق تعریفْ عقیده است. وقتی همهٔ عقائد نامدلّل‌اند طبعاً عقیدهٔ دینی هم نامدلّل است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که اگر متدیّنان و مؤمنان نمی‌توانند عقائد خودشان را مدلّل کنند باکی نیست و اشکالی ندارد، چون در هیچ جای دیگری هم عقائدْ مدلّل نیست. مگر در قلمرو علم هم وضع از همین قرار نیست؟ یعنی ما درواقع سر و تهِ یک کرباس‌ایم. در عالم دین و مذهب که وارد می‌شویم مثل وقتی است که در عالم رشته‌های علمی یا عالم زندگی روزمرّه هستیم. در همه‌جا حرف‌هایمان نامدلّل است، و در اینجا نیز نامدلّل است. امّا آیا واقعاً با فرض اینکه قبول کنیم «همهٔ عقائد نامدلّل‌اند» باز هم می‌توان گفت «پس اشکالی ندارد که عقائد مؤمنان و متدیّنان نامدلّل است»؟ آیا می‌توان چنین چیزی گفت یا نه؟ یعنی فرض می‌کنیم که تا اینجا همه را با شما راه آمده باشیم و قبول کنیم که همهٔ عقائد نامدلّل‌اند. آیا از این می‌توان نتیجه گرفت که «پس هیچ اشکالی بر مؤمنان و متدیّنان نیست که آنها نیز عقائدشان نامدلّل است»؟

به نظر می‌رسد به دو وجه نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت. یعنی به فرض اینکه همهٔ عقائد ما هم نامدلّل باشند باز هم به دو وجه نمی‌توان گفت که «پس اشکال ندارد عقائد دینی‌مان هم نامدلل باشند». چرا؟

۱. وجه اوّل این است که عقائد مبنایی ما که نامدلّل بودند لااقلّ مورد وفاق بودند، اگرچه نامدلّل بودند. نامدلّلِ مورد وفاق با نامدلّلِ مورد خلاف متفاوت است. البته هر دو نامدلّل‌اند، ولی یکی مورد وفاق است.

بنده زمانی مثالی می‌زدم و می‌گفتم فرض کنید من یکی از این گاریچی‌هایی باشم که مقداری میوه روی گاری ریخته‌ام و در کوچه‌ها می‌فروشم، یا کنار خیابانی ایستاده‌ام و دارم میوه می‌فروشم، یا بساط پهن کرده‌ام دارم جوراب می‌فروشم. و فرض کنید من هیچ‌گونه پروانهٔ کسبی نداشته باشم، مالیات نپرداخته باشم، عوارض نداده باشم، و خلاصه هیچ‌چیز من قانونی نباشد. وقتی این‌گونه باشد، من باید جدّیت تمام به خرج دهم تا با جمیع مشتریان خودم، ذُکوراً و اِناثاً، پیر و جوان، خوش‌خلقی نشان دهم و با همه خلیق و انعطاف‌پذیر باشم و با ملایمت رفتار کنم. چرا؟ چون به محض اینکه با مشتری‌ای بگومگو پیدا کردم یا دست به گریبان شدم، یا سیلی به صورتش زدم و او هم یک سیلی پس زد، اوّلین چیزی که پیش می‌آید این است که مأمور می‌آید و می‌گوید: آقا، پروانهٔ کسب‌ات کو؟ می‌گویم: ندارم. عوارض چی؟ نداده‌ام. من که پشت صحنه‌ام این‌قدر خراب است، باید کاری کنم که کسی در پشت صحنه‌ام سرک نکشد و برای اینکه کسی در پشت صحنه‌ام سرک نکشد باید با همه مدارا کنم. حتّی اگر شما جوراب از من برداشتید و بردید من نباید دنبال شما بدوم. چون ممکن است اگر دنبال شما دویدم، با هم پرخاش و اصطکاکی پیدا کنیم و آن‌وقت مأمور شهرداری بیاید. این است که اگر از من دزدی هم بکنید چیزی نمی‌گویم، پول هم کم بدهید هیچ نمی‌گویم، حتی اگر با من بدرفتاری کنید و تحقیرم کنید، و فحش بدهید باز هم مدارا

می‌کنم. چرا؟ چون می‌دانم که همین روی خوش نشان‌دادن رمز بقای من است. به محض اینکه با شما اصطکاک پیدا کنم همه‌چیز بر باد می‌رود. بله، کسی که هر سال دو میلیون تومان عوارض می‌دهد و بیمه دارد و اتاق اصناف و کسب و پروانه و همه چیزش درست است، چنین کسی ممکن است اگر شما بخواهید پنج ریال هم سرش کلاه بگذارید، با شما دست به گریبان شود و هیچ باکی هم نداشته باشد. چون می‌داند که بالاخره چیزی نمی‌بازد. اما کسی که واقعاً پشت صحنه‌اش خراب است باید با همه ملایم برخورد کند.

حال بحث بر سر این است که درست است که متدینان هم ـ مثل بقیّهٔ ما انسان‌ها در دیگر زمینه‌ها ـ حرف‌هایشان بلادلیل است، امّا مسئله این است که این متدیّنان دست به گریبانْ هم شده‌اند؛ یعنی منازع و مخالف دارند و با کسانی درافتاده‌اند. در کلّ عالم هم به همین صورت است. آن هم چه درافتادنی. گاه درافتادن به صورتی است که می‌گویند «ما هم حقّی داریم، چرا می‌خواهید حقّ ما را بخورید». ولی درافتادنی که می‌گویند «اصلاً تمام حق از آن من است» من که نه عوارض داده‌ام و نه پروانهٔ کسب دارم. یعنی حقّ انحصاری از آن من است. و دیده‌اید که دعوی صدق ادیان، دعوی صدق انحصاری است؛ وگرنه دعوی صدق غیرانحصاری که در بسیاری از زمینه‌های دیگر هم وجود دارد. ادیان دعوی صدق انحصاری دارند، اما حال که پرونده‌شان را نگاه می‌کنند می‌بینند نه پروانه دارند، نه عوارض داده‌اند، و نه حقّ بیمه داده‌اند. بنابراین صرف اینکه بی‌دلیل‌اند باعث نمی‌شود که یکسان باشند. آیا عقائدِ دینی با بقیّهٔ عقائد فقط در این مشترک‌اند که بلادلیل‌اند؟ خیر، بقیهٔ عقائد، اگر بلادلیل‌اند مورد وفاق‌اند، اما عقائد دینی در عین اینکه بلادلیل‌اند مورد خلاف نیز هستند. نمی‌توان به صرف اینکه هر دو بلادلیل‌اند، بگوییم وضع آنها مشابه است.

○ مورد وفاق خود اهل دین که هستند.

● بله. ممکن است این مطلب به نظر شما بیاید و بگویید: «لااقل کسانی که داخل این بازی هستند، آنها را قبول دارند؛ و و در نظریّهٔ بازی‌های زبانی بنا بر این شد که بالاخره کسانی که وارد یک بازی شده‌اند، همان‌ها این عقائد را قبول داشته باشند. در اینجا هم بالاخره کسانی که وارد دین هستند که این عقائد را قبول دارند».

جواب این حرف این است که اگر آن اموری که اهل دین قبول دارند، به اموری فوق بازی ترجمه‌پذیر نباشد، حق با شماست. امّا اگر به آن امور ترجمه‌پذیر باشد، آن‌وقت کسانی که بیرون از این بازی هستند نیز می‌توانند در باب آن امور داوری کنند. بله، چیزهایی را که به این بازی اختصاص دارد، فقط کسانی که در این بازی هستند می‌توانند درباره‌اش داوری کنند. امّا اگر بعضی از این امور به امور فوق بازی ترجمه شدند ــ مثل چیزی که در مورد بسکتبال و فوتبال گفتم ـ آن‌وقت داوری کردن دیگران هم امکان‌پذیر است. فرض کنید که مثلاً گفتیم ما به امتیاز فوتبالیست‌ها اسم x می‌دهیم و می‌گوییم سه x آوردند، ولی به امتیاز بسکتبالیست‌ها اسم y می‌دهیم و می‌گوییم سه y آورده‌اند. مسلّماً دیگر نمی‌توان به فوتبالیست‌ها گفت که ای فوتبالیست‌ها شما سه y از رقبایتان کمتر هستید. چون y فقط برای بسکتبالیست‌هاست. در این شکی نیست. به همین ترتیب هم نمی‌توان به بسکتبالیست‌ها گفت شما سه x بیشتر از رقیب‌تان آورده‌اید. چون این x عنوان امتیاز فوتبال است. داستان این است که اگر مفهومی پیدا شد که هم x مصداقی از مصادیق آن بود و هم y، آن‌وقت می‌توان بین این دو داوری کرد. مثلاً بگوییم: درست است که x فقط در مورد فوتبال و y فقط در مورد بسکتبال به‌کار می‌رود ولی در عین حال x و y هر دو مصداق تفوّق‌اند. تفوّق دیگر صبغهٔ هیچ بازی خاصّی ندارد. در این صورت درواقع وقتی به شما گفتیم، شما سه x دارید یعنی

سه رتبه بر رقبایتان تفوّق دارید. به آنها نیز اگر گفتیم سه y دارید، باز یعنی سه رتبه بر رقبایتان تفوّق دارید. تفوّق دیگر صبغهٔ خاصّی ندارد.

مثال دیگری بزنم؛ به نظر شما آیا **الله** اختصاص به خدای مسلمان‌ها دارد؟ به همین ترتیب، آیا **یَهْوه** به خدای یهودیان اختصاص دارد و **پدر آسمانی** خدایی است که مختصّ به مسیحیان است؟ شکی نیست که انسان تا زمانی که وارد بازی اسلام نشود، اصلاً الله معنا ندارد و تا زمانی که وارد بازی‌ای به نام مسیحیّت نشود، پدر آسمانی معنا ندارد. اما اگر کسی گفت الله، یهوه، پدر آسمانی، یا هر اسم دیگری، مصادیق امر کلی‌تری هستند، آن‌وقت دیگر این مفاهیم اختصاص به یک دین خاص نخواهند داشت.

دوستان می‌دانند که در باب اینکه اسم خدا در ادیان مختلف، اسم خاص است یا اسم عامِّ منحصر در فرد است و یا اسم نیمه‌عام‌ـنیمه‌خاص، سه دیدگاه وجود دارد.

۱. بعضی معتقدند که اسم خدا در ادیان مختلف، کلّیِ منحصر در فرد است. یعنی می‌گویند الله مثل واجب‌الوجود است. در فلسفه می‌گفتیم واجب‌الوجود، کلّیِ منحصر درفرد است، یعنی مفهومش کلّی است ولی یک مصداق بیشتر ندارد. در اینجا نیز می‌گویند الله، یهوه، پدر آسمانی و... کلّی‌های منحصر در فرد هستند.
۲. دیدگاه دوم می‌گوید اسم خدا در ادیان مختلف (به تعبیر نحویون و دستور زبان‌نویسان) اسم خاص است. یعنی به تعبیر منطقیّون، مفهوم کلّی نیست بلکه مفهوم جزئی است؛ مفهوم کلّیِ منحصر در فرد نیست، اصلاً مفهوم جزئی است مثل زید، عَمرو، تهران، مکّه و غیره.
۳. دیدگاه سوم که در این اواخر اظهار شد و پروفسور زیفت[۱] از آن حمایت می‌کند، این است که می‌گوید اسم‌های خدا در

1. Zift

ادیان و مذاهب، نه اسم خاص‌اند نـه اسـم عـام، بـلکه اسـم‌های نیمه‌عام-نیمه‌خاص‌اند. مگر اسم نیمه‌عام-نیمه‌خاص هم داریـم؟ بله. ما در زبان اسم‌های نیمه‌عام-نیمه‌خاص داریم. اسم‌هایی که نه عام‌اند که بتوانیم هر کسی را به آن نام بنامیم و نه خـاص‌انـد کـه اختصاص به یک موجود داشته باشند. مثلاً چـه چـیزی؟ زیـفت می‌گوید مـصداق بسـیار خـوب آن کـلمهٔ قـیصر است. قـیصر بـه دسته‌ای از افراد خاص اطلاق می‌شود نه به یک نفر، امّا فقط در آلمان. یا تِزار به دسته‌ای از افراد خاص اطلاق می‌شود امّا فقط در روسیه. کَسریٰ در ایران، فَغفور در چین، امپراطور در ژاپن و غیره. الفـاظی مـثل کَسـریٰ، خسـرو، فَـغفور، تِـزار، قـیصر و مـانند آن، اسم‌های نیمه‌عام-نیمه‌خاص‌انـد.[1] آقـای پـروفسور زیـفت کـه از شاگردان متأخر ویـتگنشتاین است، مـعتقد است کـه در ادیـان و مذاهب، اسم‌های خدا از این قبیل‌اند.

امّا نکته‌ای که می‌خواهم عرض کنم این است که به هر یک از این سه قول که قائل باشید، این مطلب صادق است که: به فرض که الله فـقط در بازی اسلام معنادار باشد ــ مثل حجةالاسلام و آیةالله که فقط در بـازیِ اسلام معنادار است و از این جهت است کـه saint را نـه مـی‌توان گـفت آیةالله و نه حجةالاسلام ــ و یهوه هم فقط در یهودیت و پدر آسمانی هم فقط در مسیحیّت، اما در عین حال اگر توانستید آنها را مصداق یک مفهومِ خارج از بـازی بـدانـید (مـثلاً مـصداق واجب‌الوجـود)، آنگـاه داوری و مقایسه ممکن است. واجب‌الوجود اختصاص به کدام‌یک از این بازی‌ها

۱. ○ اینها نوعی اسم عام‌اند ولی عامّ مقیّدند.
● نه، اگر «عام» بود، در آن صورت می‌توانستید با آن قضیّهٔ کلّیه بسازید. در حالی که بـا این اسامی فـقط ــ بـه گـفتهٔ مـنطقیّون ــ قـضیهٔ خـارجـیّه مـی‌توان سـاخت و قـضیهٔ کـلّیّه نمی‌توان ساخت.

دارد؟ هیچ‌یک. و این نکته‌ای است که بنده در جای دیگری گفته‌ام.[۱] در آنجا گفته‌ام که در گفت‌وگوی بین ادیان و مذاهب و در گفت‌وگوی بین تمدّن‌ها و فرهنگ‌ها یکی از مطالب بسیار مهم این است که فقط در باب اموری می‌توان گفت‌وگو کرد که بتوان آن امور را از بافت بازی خود آن تمدّن، خود آن فرهنگ، و خود آن دین بیرون آورد تا بتوانیم راجع به آن سخن بگوییم؛ فقط در این صورت می‌توان گفت‌وگو کرد. وگرنه تا زمانی که شما داخل یک فرهنگ باشید، دربارهٔ بسیاری از امور نمی‌توان سخن گفت. اگر نمی‌شد این مفاهیم را مصداق واجب‌الوجود یا مصداق علّت‌العلل یا مصداق محرّکِ بلاتحرّک یا مصداق موجود کامل یا ــ به گفتهٔ آنسِلْم قدیس ــ مصداق موجودی که از آن برتر نتوان تصور کرد، دانست، آن‌وقت قیاس‌ناپذیری درست است. امّا می‌توان اکثر دعاوی دینی را با این تمهید از درون بافت خودشان بیرون آورد. وقتی بیرون آمدند، دیگر مُثبِت و نافی می‌توانند در باب آنها بحث کنند. لذا ممکن است کسی بگوید اصلاً من معتقد نیستم که واجب‌الوجودی هست. بنابراین واجب‌الوجود دیگر صرفاً متعلق به بافت دین نیست. البتّه ممکن است شما بگویید واجب‌الوجود متعلق به بافت فلسفه است؛ امّا این اشکال ندارد، چون بالاخره از بافت دین بیرون آمد، ولو اینکه در بافت دیگری قرار گرفت که آن بافت هم خودش بافت‌های دیگری را به عنوان رقیب و عِدْل و نظیر دارد؛ ولی بالاخره اکنون در بازیِ فلسفه است.

۲. امّا نکتهٔ دومی نیز وجود دارد؛ یعنی علاوه بر اینکه عقائد دینی مورد وفاق نیستند، مطلب دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه عقائد دینی به معنای اوّل هم نامدلّل‌اند. عقائد غیردینی فقط به معنای دوم نامدلّل بودند. به چه معنا؟ قبلاً گفتم که نامدلّل دو معنا دارد.

---

۱. بنگرید به مقالهٔ «گفت‌وگوی تمدن‌ها: تجمّل یا ضرورت فرهنگی» در کتاب راهی به رهایی، ص۱۲۷ به بعد (و.).

۱. یکی اینکه نمی‌توان آن را نتیجهٔ یک استدلالِ منطقاً معتبر قرار داد.
۲. دیگر اینکه نمی‌توان صدق آن را با دلیل اثبات کرد.

گزاره‌های مادر، یعنی گزاره‌های زیرین، به معنای دوم نامدلّل بودند. و همهٔ عقائد غیردینی‌مان به معنای دوم نامدلّل بودند، یعنی صدقشان با استدلال قابل اثبات بود. عقائد دینی هم به همین صورت‌اند و صدق‌شان با استدلال قابل اثبات نیست. امّا سایر عقائد غیردینی دیگر لااقلّ به معنای اوّل مدلّل‌اند. یعنی چه؟ یعنی می‌توان آنها را نتیجهٔ استدلالِ منطقاً معتبر قرار دارد. امّا در عقائد دینی چنین کاری ممکن نیست. ممکن است به محض اینکه می‌گوییم آنها را به معنای اول هم نمی‌توان مستدَل کرد، بگویید «یعنی چه که نمی‌توان؟ ما برای اثبات وجود خدا، تعداد زیادی استدلال داریم که نتیجهٔ آنها این است که خدا وجود دارد»، یا بگویید «برای زندگی پس از مرگ، تعداد زیادی استدلال اقامه کرده‌ایم که نتیجهٔ آنها این است که زندگی پس از مرگ وجود دارد؛ پس چگونه است که می‌گویی نمی‌توان گزاره‌های دینی را نتیجهٔ یک سلسله استدلالاتِ منطقاً معتبر قرار داد؟».

بنده در جواب می‌گویم: ما نباید گول وضعیتی را بخوریم که در همهٔ کتاب‌های فلسفهٔ دین وجود دارد. در کتاب‌های فلسفهٔ دین وقتی به این بحث می‌رسند که آیا اعتقادات دینی مستدلّ هستند یا نه و عقلانیّت دارند یا نه، انصافاً از بین همهٔ گزاره‌های دینی چند فقره محلّ بحث قرار می‌گیرند؟ یکی گزارهٔ «خدا وجود دارد» و یکی هم موضوع «زندگی پس از مرگ». امّا انصافاً وقتی انسان می‌خواهد وارد دینی شود مجموعهٔ عجیبی از عقائد را باید قبول کند. شما فقط همین دو گزارهٔ درشت را گرفته‌اید و می‌گویید بله، این عقائد نتیجهٔ استدلال است. چه‌بسا کسی بگوید شما که این‌قدر راجع به این دو استدلال می‌کنید، بیایید « **عَلَیها تسعةَ عَشَر**» (مدّثّر: ۳۰) را هم برای ما مدلّل کنید. البته تا اندازه‌ای علّتش

این است که فلسفهٔ دین از بافت مسیحیّت بیرون آمده و برای مسیحیّت هم این دو عقیده بسیار مهم است و بقیهٔ امور چندان اهمیّت ندارد. ولی واقعش این است که حتّی در مسیحیّت هم نمی‌توان گفت فقط این دو عقیده وجود دارد و مهمّ است. آیا به محض اینکه خدا اثبات شد، عشای ربانی و تثلیث هم اثبات شده است؟ به هیچ‌وجه! شما این دو عقیده را که از همه درشت‌تر است می‌گیرید و می‌گویید: «آقا ببینید چقدر فیلسوفان در طول قرن‌ها آمده‌اند استدلالاتی آورده‌اند و نتیجهٔ این استدلالات هم این بوده که خدا و زندگی پس از مرگ وجود دارند». بنده عرض می‌کنم: بله، اگر عقائد دینی فقط همین دو فقره بود حق با شما بود و این اشکال جدید من وارد نبود. امّا بحث فقط بر سر این دو عقیده نیست. بحث بر سر این است که انسان باید به وجود شیطان، جنّ، و ملائکه هم معتقد باشد؛ باید معتقد باشد که مثلاً ملائکه «أُولِي أَجنِحَةٍ مَثنىٰ و ثُلٰثَ و رُبٰع» (فاطر: ۱) هستند، یعنی ملائکهٔ دوباله و سه‌باله و چهارباله داریم؛ دروازه‌بانانِ جهنّم، درهای جهنّم، درهای بهشت و غیره، همگی با تعداد مشخص، جزء عقائد دینی‌اند. به تعبیر مرحوم دکتر شریعتی که می‌گفت من نمی‌دانم چگونه است که این آقایی که کتاب منازل الآخره را نوشته، طوری نوشته که گویی کوچه پس‌کوچه‌های آخرت را از کوچه پس‌کوچه‌های دهِ ما علی‌آباد بهتر می‌شناسد! این همه را انصافاً چگونه می‌توان مدلّل کرد؟ این است که به نظر می‌رسد نباید به صرف اینکه ما توانسته‌ایم دو قضیهٔ درشت دینی را مدلّل کنیم، بگوییم همهٔ قضایای دینی، مدلّل‌اند.

مخصوصاً اگر دقت کرده باشید در بین ما شیعیان چقدر احادیث هست با این مضمون که «از ما نیست کسی که بَداء را قبول نداشته باشد»، «از ما نیست کسی که شَفاعت را قبول نداشته باشد». «لَیْسَ مِنّا»ها را ببینید. بنده زمانی به دوستان می‌گفتم شما اگر می‌خواهید بفهمید عقائد

دینی ما که باید بتوانیم از عقلانیّت آنها دفاع کنیم چه چیزهایی است، بروید سراغ «لَیْسَ مِنّا»ها و آنها را اثبات کنید. باید بَداء را قبول داشته باشید؛ رَجعت را، که غیر از قیام حضرت حجّت سلام‌الله‌علیهاست، قبول داشته باشید؛ معراج را هم قبول داشته باشید؛ سخن‌گفتن زعفر جنّی با اباعبدالله در ظهر عاشورا را هم قبول داشته باشید. اینها جزء دین و مذهب است.

خلاصه اینکه خواهند گفت شما دو فقرهٔ درشتش را به رُخ مخاطب می‌کشید و می‌گویید از این دو فقره چقدر بحث‌ها شده است. اما از زعفر جنّی کجا بحث شده است؟ اینها را نیز باید در نظر بگیرید. اگر کسی توانست عبادیّاتِ بالمعنی‌الاخص، حدود و قصاص و دیات، و قصص و تمثیلات دینی را که در همهٔ ادیان نیز وجود دارد مدلّل کند، هنر کرده است. اگر کسی توانست آن آنتولوژی پیچیدهٔ دینی را که سلسله‌مراتب ملائکه، سِرافیم و کرّوبیان و جَبرَئیل و میکائیل و اسرافیل و عِزرائیل و عَزازیل و شیطان و یأجوج و مأجوج و بقیه موارد است، اثبات کند، هنر کرده است.

۹

قول دوم:
نظریهٔ ایمانِ دون‌علم در مسیحیت

در جلسه قبل بحث در این باب بود که کسانی قائلند که معتقَدات دینی با سایر معتقدات هم‌سرنوشت‌اند. زیرا هیچ‌یک از اعتقادات ما ــ چه دینی و چه غیردینی ــ موجه و مدلّل نیستند. خلاصه اینکه وضع در هر دو دسته یکسان است. این قول بویژه در مواجهه با کسانی که گمان می‌کنند متدینان از ضوابط عقل عدول کرده‌اند، می‌گوید که متدینان از این ضوابط عدول نکرده‌اند و اگر هم کرده‌اند بیش از عدول سایرین نیست. اگر وضع خراب است، برای دیندار و غیردیندار به یک اندازه است. بنا به گفتهٔ کسانی که می‌گویند «ایدئولوژی» عقیده‌ای است که صاحب آن برای آن دلیل نداشته باشد، ولی «ایده» عقیدهٔ با دلیل است، طبعاً فقط دین نیست که ایدئولوژیک است؛ سایر اعتقادات نیز به همین قرارند.[1]

در جلسهٔ قبل در جواب به این سخن گفتیم که وضع عقائد دینی و غیردینی کاملاً یکسان نیست؛ زیرا اگرچه همهٔ اعتقادات، از جمله عقائد

۱. به نظر بنده دین ایدئولوژیک‌شدنی نیست، چون اصلاً از ابتدا ایدئولوژیک است. عقیده‌ای ایدئولوژیک است که دارای دلیل نباشد. به این معناگزاره‌های دینی ایدئولوژیک‌اند و ایدئولوژیک‌کردنشان تحصیل حاصل است. البته باید توجه داشت که ایدئولوژی به معانی دیگری نیز به‌کار می‌رود که در اینجا مراد نیست.

دینی، بی‌دلیل‌اند، ولی شهوداً می‌یابیم که وضع عقائد دینی بدتر است. «امروز پنج شنبه است» و «من در حال سخن گفتن‌ام» و «روز قیامتی هست» اگرچه هر سه بی‌دلیل‌اند، ولی به شهود می‌یابیم که گزارهٔ سوم با دو گزارهٔ نخست متفاوت است. عقائد دینی واقعاً بی‌دلیل‌تر از برخی عقائد و گزاره‌های دیگر ما هستند. و فقط در صِرف بی‌دلیل‌بودن هم‌سرنوشت‌اند. نهایتش این است که بی‌دلیل بودنْ تشکیکی و ذومراتب است، با اینکه یقینی که در سایر گزاره‌ها می‌یابیم در گزاره‌های دینی نمی‌یابیم.

برخی گفته‌اند اشکال ندارد که گزاره‌های دینی بی‌دلیل‌ترند. این گزاره‌ها خداخواسته، مقدّر، و به عبارتی جزء طرح و تدبیر الاهی و متعلّق مشیت الاهی[1] اند. زیرا اگر قطعیت گزاره‌های دینی به اندازهٔ قطعیت سایر گزاره‌ها بود، در آن صورت فضیلتی به اسم ایمان نداشتیم. ایمان در جایی مجال ظهور دارد و فضیلت می‌شود که قطع و یقین وجود ندارد.

مواجههٔ فضائل مسیحی با فضائل یونانی

در تفکر کلاسیک (هلنیستی) ایمان اصلاً جزء فضائل نبود. از زمان افلاطون و پس از او ارسطو و به تبع آنها نوافلاطونیان و مشائیان و حکمای روم قدیم، همه معتقد بودند که چهار فضیلت[2] وجود دارد:

۱. حکمت
۲. شجاعت
۳. عفت
۴. عدالت[3]

1. providential

۲. البته گاه به سه فضیلت قائل بودند ولی غالباً چهار فضیلت را برمی‌شمردند.

۳. گاهی فضیلت چهارم را چیزی جز همان اعتدال برقرارکردن میان سه فضیلت اول نمی‌دانستند.

معنای این سخن آن بود که آنها معتقد بودند زمانی انسان در جهت استکمال سیر می‌کند که به سمت استکمال در این چهارصفت و فضیلت سیر کند. انسان کامل، کاملِ در این چهارویژگی نفسانی است. درواقع کمال، اولاً و بالذات به چهارویژگی نفسانیِ انسان، و ثانیاً و بالعَرَض به خود انسان نسبت داده می‌شد. از نظر آنها انسان کامل کسی است که در این چهارصفت کامل باشد. در سرتاسر کتاب اخلاق نیکوماخوسیِ ارسطو و مجموعه آثار افلاطون چیزی جز این چهارفضیلت نداریم.

اما چرا این چهار صفت را فضیلت می‌دانستند؟ افلاطون روح انسان را دارای سه جزء می‌دانست:

۱. ساحت عقیده و باور[۱]

۲. ساحت احساسات و عواطف[۲]

۳. ساحت اراده[۳]

به این نظریه می‌گویند سه جزء قائل شدن برای روح انسان.[۴] این تقسیم تا قرن بیستم دوام آورد.

مسیحیان بعدها اشکال کردند که این فضائل مربوط به عهد عتیق است نه عهد جدید و در عهد جدید فضائل دیگری برای انسان ترسیم می‌شود. لذا آهسته‌آهسته درصدد انکار آن چهار فضیلت برآمدند.

بعضی از مسیحیان گفتند می‌توان این چهار صفت را نیز فضیلت شمرد، به شرطی که با فضائل دیگری تکمیل شوند؛ در رسالهٔ پولس تصریح شده است که فضائل مکمل این سه ویژگی هستند:

۱. ایمان

۲. امید

۳. عشق

1. cognitive
2. emotive
3. conative
4. tripartite

به این سه ویژگی گفتند فضائل الاهیه.[1] این تعبیر به این معناست که:

۱. خداوند آنها را فضیلت تلقی کرده و از ما خواسته که آنها را داشته باشیم.

۲. متعلَّقِ این فضائل اولاً و بالذات باید خدا باشد و ثانیاً و بالعرض به غیرخدا تعلق می‌گیرد.

یعنی ایمان به خدا، امید به خدا، و عشق به خدا. وظیفهٔ مؤمن مسیحی این است که این سه صفت را فقط نسبت به خدا در خود پرورش دهد. البته در حدود دین مسیحیت می‌توان به موجودات دیگری نیز امید و عشق و ایمان داشت.

بعضی از مسیحیان گفتند فضائل فقط همین سه ویژگی هستند. لذا به آن چهار فضیلت عهد قدیم می‌گویند فضائل الحادی[2] که تعبیری تشنیعی است. الحادی یعنی خارج از دین و شرک‌آمیز.

اما آن دسته از مسیحیان که آن چهار فضیلت را قبول داشتند، تقسیمی کردند که تعبیری ملایم‌تر است. آنها گفتند:

۱. فضائل لاهوتیه

۲. فضائل ناسوتیه (همان چهار فضیلت قدیم)

از طرف دیگر بحث دیگر این بود که از بین سه فضیلت مسیحی کدام مهم‌تر است. آکوئیناس معتقد بود که ایمان از همه مهم‌تر است؛ در حالی که پولس قدیس معتقد بود عشق از همه مهم‌تر است. حال سؤال این است که آیا یک ویژگی باید حتماً امری ارادی و اختیاری باشد تا فضیلت یا رذیلت تلقی شود؟

در نظر یونانیان ضرورتی نداشت که انسانِ دارای فضیلت، همهٔ ویژگی‌ها را با اراده و اختیارِ خود کسب کند. ارسطو می‌گفت بزدل بزدل به

---

1. theological virtues
2. paganistic virtues

دنیا می‌آید و دلاور دلاور به دنیا می‌آید، ولی این مانع نیست که بگوییم بزدلی رذیلت و شجاعت فضیلت است. بنابراین از نظر یونانیان، ارادیِ اختیاری بودن دخلی در فضیلت و رذیلت بودنِ صفتی ندارد، چون ارسطو معتقد بود که این فضائل و رذائل هنرِ آدمی است. همچنان که زیبایی گل، ارادیِ او نیست ولی مانع از این نمی‌شود که بگوییم گل زیباست. انسان نیز همانند گل است. اگر فلان ویژگی‌ها را داشته باشد او را تقبیح می‌کنیم و اگر ویژگی‌های دیگری داشته باشد تحسین‌اش می‌کنیم. اگر کسی جِبِلّتاً سخیّ‌الطبع است باید بگوییم فضیلتی دارد، ولو اختیاریِ او نیست. و اگر کسی بخیل‌الطبع باشد باید بگوییم رذیلتی دارد، ولو باز هم اختیاریِ او نیست. پس از نظر او فضیلت و رذیلت، ارادی نیست بلکه هنر[1] انسان است.

اما مسیحیان گفتند که فضیلت و رذیلت باید دائرمدار اختیار و ارادهٔ انسان باشد. بنابراین، ایمان باید امری ارادی و اختیاری باشد تا فضیلت محسوب شود؛ و نیز کفر باید اختیاری و ارادی باشد تا رذیلت به حساب آید. حال اگر انسان به وجود خدا و آخرت قطع و یقین داشته باشد، دیگر ایمان داشتن، ارادی و اختیاریِ انسان نیست. من باید یقین نداشته باشم، تا ایمان فعل ارادی و اختیاریِ من باشد. مثلاً در مورد اعتماد، وقتی می‌خواهم هزار تومان به کسی قرض بدهم، در صورتی به او اعتماد کرده‌ام که خبر نداشته باشم آیا او موجودی کافی دارد یا ندارد، حق برداشت از حساب دارد یا نه و...، اما در عین حال چنان رفتار کنم که گویی او موجودی کافی دارد و حق برداشت دارد؛ اینجاست که می‌توانم بگویم به او اعتماد کردم. ولی اگر انسان بداند که همه چیزِ طرف درست است، آن‌وقت ظاهراً اعتماد در اینجا اصلاً معنا ندارد.

---

1. arete

بنابراین آکوئیناس می‌گفت خدا در معتقدات دینی، ما را از قطع و یقین محروم کرد تا فضیلت ایمان در ما مصداق داشته باشد. اگر به معتقدات دینی یقین داشتیم، باید منفعلانه آنها را قبول می‌کردیم و در این صورت «فضیلت» مصداق نداشت. انسانی که منفعلانه قبول کند که «خدا وجود دارد»[1] دیگر راهی برای ثواب بردن ندارد. چنین انسانی **باید** قبول کند، یعنی قدرت ندارد که قبول نکند. بنابراین، اگر ایمان بخواهد فضیلت باشد، ما باید در خلأ قطع و یقین به سر ببریم.

همین سخن بود که کرکگور می‌گفت قطع و یقین در گزاره‌های دینی نه ممکن است و نه مطلوب. و یکی از ادلهٔ او بر مطلوب‌نبودن یقین همین بود که اگر ایمان از روی یقین باشد دیگر ثواب و عقاب معنی نخواهد داشت.

نقدهای این قول

۱. ایمان فوق علم: دو جواب به این سخنان داده شده است. یکی این است که شما چرا ایمان را دون‌علم دانستید؟ و چرا آنجا که علم نداریم جای ایمان است؟ ما می‌گوییم ایمان اصلاً فوق علم است. یعنی وقتی با برهان قاطع و بدون شک و شبهه یقین کردیم که خدا وجود دارد، تازه می‌توانیم به «خدا وجود دارد» مؤمن یا کافر شویم؛ پس باز هم ایمان و کفر اختیاری و ارادی است و می‌تواند فضیلت و رذیلت باشد.

اما در جواب این سخن گفته‌اند که بله، این حرف به لحاظ نظری قابل تصوّر است؛ ولی به لحاظ عملی کدام حالت نفسانی است که هم فوق علم باشد و هم فعل ارادی و اختیاری باشد تا ایمان محسوب شود. درواقع نمی‌توان تصور کرد که ایمان چه حالتی غیر از علم است. چیزی

۱. یعنی قبول‌کردن او در اثر برهان قاطع باشد و قطع و یقین داشته باشد.

نیست که بتوان آن را نشان داد و گفت این ایمان است. مثل امید یا انتظار که نمی‌توان مصادیق‌اش را نشان داد.

○ آن امر فوق علم، عقدالقلب است و عقدالقلب چیزی است که تخلّفِ در عمل نمی‌آورد؛ یعنی شما حتماً به دنبال آن می‌روید و تابع می‌شوید.

● حال تخلّفِ در عمل هم بیاورد یا نیاورد، اصلاً خودش چه چیزی است؟ خود این چیست که می‌گویند غیر از اینکه برای ذهن شما اثبات شد که ۲ به علاوهٔ ۲ مساوی است با ۴، ممکن است نسبت به ۴=۲+۲ عَقدالقلبی داشته باشید و ممکن است عقدالقلبی نداشته باشید. این «عقدالقلب»ی که بعد از یقینِ به ۴=۲+۲ ممکن است بیاید و ممکن است نیاید، که اگر بیاید من مؤمنم و اگر نیاید کافرم، چیست؟

○ این همان چیزی است که عرفا می‌گویند؛ همان چیزی است که از مقولهٔ احساسات و عواطف است؛ همان چیزی است که مشاهده است.

● الفاظ را هم که عوض کنید، باز به نظر من هنوز این حالت ابهام وجود دارد. وقتی شما می‌گویید امید یا انتظار، من می‌فهمم یعنی چه. همچنین شادی و اندوه و همهٔ این حالات را می‌فهمم. «ایمان» هم که می‌گویم ــ به همین معنایی که خودم مراد کردم ــ باز می‌فهمم؛ یعنی ایمان به معنای دون‌العلم را می‌فهمم و با این معنا هیچ مشکلی ندارم. امّا ایمانِ فوقَ‌العلم را که شما می‌گویید «بعضی انسان‌ها می‌دانند و یقین دارند که ۴=۲+۲ است ولی ایمان نمی‌آورند که ۴=۲+۲»، این «ایمان نمی‌آورند» که بعد از علم و فوق‌العلم است را من واقعاً نمی‌فهمم که چه چیزی است.

○ با توجه به عبارت «یا ایّها الذین آمَنوا آمِنوا» در قرآن می‌توان نتیجه گرفت که ایمان دو معنا دارد؟ یعنی به کسانی که ایمان آورده‌اند (آمَنوا) گفته می‌شود

ایمان بیاورید (آمِنوا)، و این «آمِنوا»ی دوم معنای دیگری غیر از ایمانِ مذکور در «آمَنوا» دارد؛ یعنی ایمان مشترک لفظی است.

● در مورد «**یا أیّها الّذین آمَنوا آمِنوا**»، باید توجه داشت که از صرف این آیه نمی‌توان فهمید که «آمَنوا»ی اوّل معنایی غیر از «آمِنوا»ی دوم دارد. چرا؟ چون ممکن است ایمان یک امر ذومراتب باشد. اگر امری مفهوم واحد داشته باشد و ذومراتب باشد، آن‌وقت در هر مرتبه باز هم همان چیز است. لذا از این آیه هم نمی‌توان فهمید که لزوماً ایمان دو معنا دارد. ایمان یک امر ذومراتب است؛ یعنی ای کسانی که رتبهٔ اوّل ایمان را دارید، بروید و رتبهٔ دوم آن را پیدا کنید. و اگر رتبهٔ دوم را دارید، بروید رتبهٔ پنجم را پیدا کنید. یعنی ایمان مثل سواد است که بگوییم «ای باسوادها، باسواد شوید». یعنی «ای کسانی که سوادتان در حدّ دیپلم است، بروید دکترایتان را هم بگیرید». این معنا دارد. امّا از صرف «**یا أیّها الّذینَ آمَنوا آمِنوا**»، اشتراک لفظی ایمان برنمی‌آید.

○ عیبی ندارد؛ اشتراک لفظی درنمی‌آید. ولی سؤال شما پاسخ داده می‌شود که ایمان دو مرحله می‌شود؛ یک مرحلهٔ آن این است که تخلّف عمل در آن نیست. یعنی در آن مرحلهٔ عالی‌اش، تخلّف در کار نیست.

● نه، آن‌وقت سؤال من این می‌شود که آن امر واحدی که ذومراتب است و دو مرتبه دارد ــ که از یکی به «آمَنوا» تعبیر کردند و از یکی به «آمِنوا» ــ چیست؟ چیست این چیزی که خودش ذومراتب و مشکِّک است؟ این مطلب واقعاً قدری مشکل دارد.

○ دو سؤال در اینجا هست. یکی مسئله‌ای است که شما گفتید و یکی هم مسئلهٔ مصادیق عملی است؛ یعنی اینکه ما واقعاً افرادی را می‌یابیم که علم دارند ولی به دلائل عملی، یعنی مشکلات اخلاقی، مثل عُلُوّ یا استکبار، به مقتضای علم‌شان عمل نمی‌کنند.

● چنین چیزی را که ما اصلاً منکر نیستیم؛ ولی مسئلهٔ ما را حل نمی‌کند. مضافاً بر اینکه ارسطو جواب آن را داده است. او از تعبیر «ضعف اخلاقی» استفاده می‌کند. ارسطو می‌گفت بین علم و عمل چیزی به نام ضعف اخلاقی شکاف می‌شود. در نتیجه انسان علم دارد ولی به مقتضای علمش عمل نمی‌کند.

○ در اینجا چنین کسی مصداق مؤمن است یا مصداق کافر؟
● ما اصلاً نمی‌دانیم که او مؤمن است یا نه. اصلاً تمام بحث ما در باب همین است که بفهمیم ایمان و کفر یعنی چه، تا بعد بفهمیم که به چنین انسانی باید گفت مؤمن یا کافر. ما هنوز در این مقام اصلاً نمی‌دانیم که مؤمن و کافر یعنی چه.

○ مقصود بنده این است که در شخصی که ایمان وجود ندارد، علمِ تنها جواب نمی‌دهد. پس در اینجا حتماً باید چیز دیگری باشد و سؤال هنوز باقی است. یعنی برای افرادی که علم دارند ولی به دلیل ضعف اخلاقی به مقتضای علم خودشان عمل نمی‌کنند، اگر ایمانْ دون‌العلم باشد، باید به چنین کسی هم بگوییم مؤمن، ولی نمی‌گوییم.
● چرا نمی‌گوییم؟ قطعاً می‌گوییم. به او مؤمن ــ به معنای دون‌العلم ــ می‌گوییم، و می‌فهمیم که یعنی چه. منتها ایمانِ فوق‌العلم را من واقعاً نمی‌فهمم یعنی چه. البته این فرد فوق‌الذکر که می‌گوییم «مؤمن» است، مؤمن فاسق است. یعنی نهایتش این است که می‌گوییم مؤمن است ولی مؤمن فاسق. البته کسانی بودند، مثل خوارج، که می‌گفتند به محض اینکه کسی فسقی مرتکب شد، ما احراز می‌کنیم که اصلاً ایمان هم در او تحقّق پیدا نکرده است. به نظر خوارج، مؤمن فاسقْ پارادوکسیکال است؛ اگر مؤمن است که نمی‌تواند فسق داشته باشد و اگر فسق دارد حتماً ایمان

ندارد. اما ما که به سخن خوارج قائل نیستیم. منتها «قائل نیستیم» به این معنا که چیزی در درونمان حس می‌کنیم که اسمش را می‌گذاریم «ایمانِ دونَ‌العلم»، و می‌بینیم که این چیز با «عمل نکردن به مقتضای ایمان» قابل جمع است. امّا واقعاً نمی‌فهمم که کسی بگوید «ایمانِ دونَ‌العلم چیزی است که تازه بعد از اینکه انسان عالِم می‌شود، باز امکان دارد که به مؤدّای علمش ایمان بیاورد یا ایمان نیاورد». این ایمان، که متکلّمین ما هم آن را قبول داشتند، چگونه چیزی است؟ ما که در درون خودمان تاکنون چنین چیزی را تجربه نکرده‌ایم. البته اینکه در درون خودمان تجربه نکرده‌ایم معنایش این نیست که چنین چیزی نیست؛ بلکه می‌خواهم بگویم شما وضعی را تصویر کنید که من وقتی خودم را در آن وضع قرار دهم، آن را تجربه کنم. مثل اینکه شما بگویید من نمی‌فهمم گرسنگی یعنی چه. من از اوّل شازده بوده‌ام و گرسنگی را حس و تجربه نکرده‌ام، مثل بودا که در افسانه‌ها درباره‌اش چنین گفته‌اند. می‌گویند بودا نفهمیده بود گرسنگی یعنی چه. خُب حالا شما هم نفهمیده‌اید که گرسنگی یعنی چه، و می‌گوید نمی‌فهمم یعنی چه. من می‌گویم: «بسیار خوب، شما را در این اتاق می‌گذارم و در اتاق را قفل می‌کنم». پس‌فردا بعدازظهر می‌آیم می‌گویم: «حالت چطور است؟» می‌گویید: «یک حالی هستم». می‌گویم: «به همین می‌گویند گرسنگی». در خصوص ایمان هم شما چنین وضعی برای من تصویر کنید که اگر من در آن وضع قرار بگیرم، آن‌وقت به شما بگویم: «بله، راست می‌گویید؛ این چیزی که می‌گفتند ایمان است، همین است؛ حالا می‌فهمم که من علم داشتم اما تا به حال ایمان نداشتم. حال همان علمی که داشتم باقی است، و ایمان هم به آن اضافه شده است». آن‌وقت می‌فهمم که پس با علم، هم ایمان و هم کفر قابل جمع است. می‌توان علم داشت و ایمان هم داشت، یا می‌توان علم داشت و کفر هم داشت. در آن صورت است که می‌فهمم کفر یعنی چه و ایمان یعنی چه. واقعاً من تاکنون چنین چیزی را نفهمیده‌ام.

۲. جوارحی بودن ایمان نه جوانحی بودن: بحث از این بود که می‌گفتیم چگونه می‌توان ایمان را عمل ارادیِ اختیاری تصور کرد تا از جملهٔ فضائل الاهیّه باشد. یک راه راهی بود که دوستمان پیشنهاد کردند؛ یعنی اینکه بگوییم ایمان فوقَ‌العلم است و آن ایمانِ فوقَ‌العلم، خودش یک عمل ارادیِ اختیاری است. آنگاه اگر این عمل ارادیِ اختیاری از کسانی صادر شد ثواب می‌بینند، و اگر از کسانی صادر نشد مؤاخذه می‌شوند؛ آنها مؤمن هستند و اینها کافرند.

امّا راه دومی هم وجود دارد و آن این است که بگوییم ایمان یک عمل ارادیِ اختیاریِ جوارحی است و از ما چنین چیزی خواسته‌اند و همین است که از فضائل الاهیّه است. در این صورت این ایمان چیست؟ کسانی گفته‌اند که بسیاری از انسان‌ها هستند که حتّی یقین دارند که خدا وجود دارد ولی کافرند؛ یا یقین دارند خدا وجود دارد و مؤمن‌اند. می‌گوییم: «یعنی چه؟ هر دو که یقین دارند؛ پس کدام مؤمن است و کدام کافر؟» می‌گویند: «آن کسی که یقین دارد که خدا وجود دارد ولی در عین حال می‌گوییم کافر است، اعمال خاصّی را انجام نمی‌دهد، و آن کسی که یقین دارد خدا وجود دارد ولی در عین حال مؤمن است، آن اعمال خاصّ را انجام می‌دهد و فضیلت در آن اعمال خاص است». این راه دوم است. اگر چنین چیزی گفتیم، آن‌وقت دیگر ایمان اصلاً عمل جوانحی نیست و یک عمل جوارحی خواهد بود. کسانی این‌گونه گفته‌اند. آنگاه درواقع مؤمنان آن اعمال یا عمل جوارحی را انجام می‌دهند و کافران انجام نمی‌دهند. ایمان یک فضیلت است؛ یعنی کسانی‌که آن عمل یا اعمال را انجام می‌دهند صاحب فضیلت‌اند و کسانی که انجام نمی‌دهند دارای رذیلت‌اند.

مصادیق عمل جوارحی (کنش بی‌خواهش)

حال این عمل جوارحی چه چیزی است؟ چند چیز برای این عمل جوارحی کاندیدا شده‌اند. یکی از آن کاندیداها این است که مؤمنان، کنش

بی‌خواهش دارند. مؤمن یعنی کسی که کنش بی‌خواهش دارد، یعنی عمل بی‌أمل دارد. کارهایی انجام می‌دهد که هیچ توقّع پاداش هم ندارد. فقط از سر ایمان انجام می‌دهد.

○ آیا قابل تصوّر است که کسی کاری را بدون هیچ توقّعی انجام دهد؟

● نه، قابل تصور نیست. درواقع من خودم هم به سخنی که دوستمان می‌گویند معتقدم. منتها چیزی را هم اضافه می‌کنم؛ من اعتقادم بر این است که اگر حبّ ذات فطریِ انسان‌هاست ــ که ظاهراً علمای ما همگی به چنین معتقد بودند[۱] ــ و اگر واقعاً اُمّ‌الفطریاتِ ما حبّ ذات است، آیا می‌توانیم کنش بدون خواهش داشته باشیم؟ یعنی آیا انسان می‌تواند خودش را دوست بدارد و بعد بگوید «من کاری انجام می‌دهم که هیچ نفعی برای من ندارد و هیچ ضرری را هم از من دفع نمی‌کند، و فقط و فقط این کار را **انجام می‌دهم**»؟ به نظر من، همان‌طور که دوستمان می‌گویند، چنین چیزی ممکن نیست. من معتقدم ــ اگر بخواهیم به لسان فنّی بگوییم ــ اگر خودگرویِ[۲] روان‌شناختی[۳] را پذیرفتیم، دیگر نمی‌توانیم خودگرویِ اخلاقی را ردّ کنیم. یعنی نمی‌توانیم بگوییم انسان‌ها نباید در اندیشهٔ خود

۱. و بلکه می‌گفتند اُمّ‌الفطریّات ما حبّ ذات است؛ همان‌طور که در مسائل نظری، اُمّ‌البدیهیّات را «اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین مُحال است» می‌دانستند، در حکمت عملی هم اُمّ‌الفطریّات ما را حبّ ذات می‌دانستند. و بعد می‌گفتند که از حبّ ذات است که دو چیز دیگر ناشی می‌شود؛ اوّل «صیانت ذات»؛ یعنی وقتی انسان حبّ ذات دارد، در مقام صیانت ذات برمی‌آید و تمام زندگی انسان مصروف صیانت ذات خودش است. بعد از صیانت ذات هم «جلب نفع و دفع ضرر» مطرح می‌شود.

2. egoism

۳. خودگرویِ روان‌شناختی غیر از خودگرویِ اخلاقی است. خودگرویِ روان‌شناختی یعنی همان چیزی که گفتیم؛ یعنی همهٔ انسان‌ها در جمیع مکان‌ها و زمان‌ها و وضع و حال‌ها خود را دوست می‌دارند، و بنابراین، هر کاری که می‌کنند برای صیانتِ خود است؛ یعنی برای دفع ضرر و جلب نفع است.

باشند. چنین چیزی را نمی‌توانیم ردّ کنیم. به‌عکس، انسان‌ها باید در اندیشهٔ خودشان باشند. چرا؟ چون اصلاً نمی‌توانند این‌گونه نباشند. شما اگر گفتید «ای انسان‌ها، در اندیشهٔ خودتان نباشید!» تعلیقِ به مُحال کرده‌اید. درواقع با این کار بر انسان‌ها تکلیف بِمالایُطاق می‌کنید. چون اگر کسی واقعاً قبول دارد که ساختار روانیِ انسان‌ها آنچنان است که حبّ ذات دارند، آنگاه آیا می‌تواند بگوید «این کار را انجام ده بدون اینکه هیچ‌گونه نفعی ببری یا از ضرری مأمون شوی»؟ نمی‌توان چنین چیزی گفت و این کار امکان ندارد. بله، یک چیز می‌توان گفت و آن اینکه بگوییم «فقط نفع و ضرر مادّی را در نظر نگیر؛ نفع و ضرر معنوی را هم در نظر بگیر». این حرف معنا دارد. نیز می‌توانیم بگوییم «فقط نفع و ضرر دنیوی را در نظر نگیر؛ نفع و ضرر اُخرَوی را هم در نظر بگیر». این هم معنا دارد. «نفع و ضرر کوتاه‌مدّت را در نظر نگیر، نفع و ضرر درازمدّت را در نظر بگیر». همهٔ اینها معنا دارد. امّا معنای آنها این است که انسان از نفع و ضرری چشم‌پوشی می‌کند برای نفع و ضرر دیگری و این انسان هنوز حبّ ذات دارد. بنده بارها گفته‌ام آن چیزی که در قرآن در سورهٔ «**هل أتی**» آمده است نیز مشمول همین حکم است. وقتی که داستان «**یُطعِمونَ الطَّعامَ عَلیٰ حُبِّهِ مِسکیناً و یَتیماً و أسیراً**» را از آن پنج بزرگوار نقل می‌کند ــ یعنی حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب و حضرت فاطمه و حسنَین و فضّه ــ این پنج شخص، «**یُطعِمونَ الطَّعامَ عَلیٰ حُبِّه**» می‌کردند و غذا را می‌دادند، و بعد هم به آن افراد می‌گفتند «**لانُریدُ مِنکُم جَزاءً و لا شُکوراً**». امّا پس از آن می‌گفتند «**إنّا نَخافُ مِن ربِّنا**»، ما از خدایمان می‌ترسیم. چه موقع؟ «**یوماً عَبوساً قَمطَریراً**» و «**یَوماً کانَ شرُّهُ مُستَطیراً**». ما در روزی که شرّ پرواز می‌کند و روزی که عبوسِ قَمطَریر است از خدا می‌ترسیم. معنای این سخن آنان چیست؟ معنایش این است که اگر در آن روز خدا به ما بگوید «چه شد که یتیم از در خانهٔ شما گرسنه رفت و چه شد که اسیر و مسکین گرسنه رفتند؟» ما جوابی نداریم. وقتی که جواب نداریم، خشم خدا برانگیخته

می‌شود. و وقتی خشم خدا برانگیخته شد، ما از قرب الاهی محروم می‌مانیم. پس باز هم چه کسی از قرب الاهی محروم ماند؟ آن یتیم و اسیر و مسکین یا من؟ **من**. **من** می‌خواهم از قرب الاهی محروم نمانم. می‌خواهم از مقرَّبان باشم و می‌خواهم رضای خدا را کسب کنم. **من** رضای خدا را کسب کنم یا آن یتیم و مسکین و اسیر؟ **من**. بنابراین باز هم انسان در فکر خودش است؛ منتها از نفع مادّی صرف‌نظر کرده برای جلب نفع معنوی. این سخن معنادار است.

امّا اینکه بگویند به‌طور کلّی خودت را فراموش کن، چنین چیزی ظاهراً با حبّ ذات اصلاً سازگاری ندارد، و من آن را نمی‌فهمم. و از این جهت اصلاً ایثار، به معنای دقیق کلمه، وجود ندارد و مصداق ندارد. یعنی مفهوم بِلامصداق است. چرا؟ چون شما در آن زمان هم که به‌حسب ظاهر ایثار می‌کنید، درواقع چه می‌کنید؟ یعنی مثلاً خوراکی را که خودت می‌توانی بخوری به من می‌دهی. امّا فقط به‌حسب ظاهر ایثار کرده‌ای. چرا؟ چون در اینکه این خوراک را از من دریغ نکرده‌ای و از خودت دریغ کرده‌ای و به من دادی، باز نفعی فوق کار برای خودت در این کار تصوّر می‌کنی. آن‌وقت با خودت می‌گویی «خُب چه اشکالی دارد که انسان یک شب گرسنگی بکشد، ولی در عوض رضای الاهی را برای خودش کسب کند». در اینجا نیز رضای الاهی باز نفع خودت است. این است که ایثار معنا ندارد.

بله، البته یک چیز می‌توانم اضافه کنم و آن اینکه عارفان معتقدند که اگر این روش را در پیش بگیریم، یعنی از نفع و ضرر کوتاه‌مدت برای نفع و ضرر درازمدت صرف‌نظر کنیم و از نفع و ضرر مادّی برای نفع و ضرر معنوی و از نفع و ضرر دنیوی برای نفع و ضرر اُخروی، به حالی می‌رسیم که از آن به تبدّلِ خود.[1] می‌گویند تا در این مراحل عادی هستید، به همان

1. self-transformation

صورت است که شما می‌گویید؛ راست می‌گویید و حق با شماست که انسان حبّ ذات دارد و به فکر خودش است. ولی اگر این کار را بکنید، آهسته‌آهسته به حالی می‌رسید که در آن حال، انسان نه اینکه به او اَمر کنند که خودش را فراموش کند، بلکه به‌طور طبیعی خودش را فراموش می‌کند. درست است که در حال حاضر نمی‌توانید خودتان را فراموش کنید و دائماً به فکر خودتان و طبعاً به فکر نفع و ضرر خودتان هستید، و فقط نفع‌ها را درجه‌بندی و تقسیم‌بندی کرده‌اید؛ ولی بالاخره در اندیشهٔ خودتان هستید. امّا این سلوک آهسته‌آهسته به خود-دگرگون‌شدگی،[1] می‌انجامد. انسان خودش دگرگون می‌شود. وقتی دگرگون شد دیگر حبّ ذات نیز از بین می‌رود. در آن صورت هم نمی‌گویند «حبّ ذات نداشته باش»، چون با امر و نهی حبّ ذات از بین نمی‌رود؛ بلکه اصلاً شخص دیگر حبّ ذات ندارد که بخواهد در فکر آن باشد. عُرفا می‌گویند چنین حالی پدید می‌آید. ما می‌گوییم اگر چنین حالی پدید بیاید، مشکلی ندارد و ایثار هم ممکن می‌شود. امّا به‌هرحال ما انسان‌ها تا به چنین خود-دگرگونی نرسیده‌ایم، همه‌وقت خودگرویِ روان‌شناختی داریم؛ و طبعاً از خودگرویِ اخلاقی هم نمی‌توانیم گریز داشته باشیم و اجتناب کنیم. بنابراین، کنش بی‌خواهشِ مطلق نداریم. فقط می‌توان گفت کنشی داشته باشید بدون خواهشِ الف، بدون خواهشِ ب، بدون خواهش ج و هکذا.

بر همین اساس مسئلهٔ اخلاقی دیگری را صادقانه خدمت دوستان عرض کنم. اینکه می‌گویند «کار را لِوَجهِهِ الکَریم یا لِوَجهِ‌الله یا لِمَرضاةِ‌الله انجام دهید» یا می‌گویند «قصد اخلاص کنید» یا «خلوص داشته باشید»، این تعابیر یعنی چه؟ من در این مورد هم، وجه سلبی را می‌فهمم، ولی

1. self-transformation

وجه ایجابی را اصلاً نمی‌فهمم. وجه سلبی این تعابیر این است که برای مشهورشدن، برای کسب ثروت، قدرت، حیثیّت اجتماعی، و غیره این کار را نکنید؛ همهٔ اینها را می‌فهمم. اگر به مجموع این سلب‌ها می‌گویند «قُربَةً الی‌الله» می‌فهمم یعنی چه که مثلاً می‌گویند «این نماز یا روزه یا صدقه، قربَةً الی‌الله شد». در این صورت به این معناست که نه خواهش ثروت دارم، نه خواهش قدرت، نه خواهش حشمت و جاه، نه خواهش حیثیّت اجتماعی، نه خواهش شهرت، نه محبوبیت، و نه چیز دیگری. امّا اگر گفتید «نه، یک چیز اضافه هم می‌خواهد؛ اینها که فقط سلب‌اند و یک چیز ایجابی هم می‌خواهد»، این چیز ایجابی واقعاً چیست؟ یعنی اینکه می‌گوییم نماز را قربَةً الی‌الله بخوان به چه معناست؟

○ یعنی به انگیزهٔ اِتیان فرمان مولا؛ به این معنا که چون خدا گفته است، من این کار را انجام می‌دهم. یعنی آنچه که خدا گفته است انجام بده، به گوش من هم رسیده است. دیگر چیزی فوق آن نخواهم. همین‌قدر می‌گویم که چون خدا گفته است، من انجام می‌دهم.

● واقعاً همین؟! یعنی حتّی ثواب آخرت را هم نمی‌خواهم؟ اگر چنین چیزی بگویید درواقع دقیقاً دیدگاه کانت را گفته‌اید. کانت دقیقاً چنین چیزی می‌گفت. وظیفه‌گروی[1] کانت یعنی همین. اگر چنین چیزی بگویید، آنگاه معنایش این است که پس من باید از عملم حتّی بهشت را هم نخواهم و حتّی دوری از جهنّم را هم نخواهم؛ حتّی قرب به خدا را هم نخواهم. چرا؟ چون بنا نبود قرب خدا را بخواهیم، بلکه بنا بود که «چون خدا گفته است نماز بخوان». اگر قربةً‌الی‌الله یعنی نماز می‌خوانم برای اینکه خدا گفته است و نه به غرض دیگری، در این صورت به نظر من

1. deontologism

تمام اشکالاتی که بر وظیفه‌گروی ــ البته روایتِ کانتی آن ــ وارد می‌شود، بر این سخن هم وارد است. اوّلین اشکال آن این است که چنین عملی از انسان تمشّی و صدور پیدا نمی‌کند. چرا؟ چون تا زمانی که من حبّ ذات دارم، نمی‌توانم بگویم که «خدایا این عمل را فقط چون تو گفته‌ای انجام می‌دهم». البتّه می‌توانم حبّ ذات داشته باشم ولی بگویم «خدایا این عمل را فقط چون تو گفته‌ای انجام می‌دهم، و کاری را که تو بگویی، اگر فقط به قصد اینکه تو گفته‌ای بکنند، بهشت عائدشان می‌شود». می‌بینید که باز نفع و ضرر در کار آمد. وگرنه چگونه من هم حبّ ذات دارم و هم می‌گویم فلان کار را فقط به این جهت انجام می‌دهم که خدا گفته است. مگر اینکه اضافه کنم «و هر کاری را که خدا گفته است، اگر انسان به قصد اینکه خدا گفته است انجام دهد، بهشت عائد او می‌شود». باید این قید اضافه شود، وگرنه با وجود حبّ ذات امکان ندارد که انسان بتواند کاری را قربةً الی‌الله انجام دهد. مگر اینکه از قربةً الی‌الله همان امور سلبی را بفهمیم. ما در نماز هم چنین وضعی را داریم. من همیشه در نماز، پیش خودم می‌گویم «خدایا! ما که چیز دیگری نمی‌فهمیم؛ ما فقط می‌فهمیم که این نماز را برای شهرت و قدرت و حشمت و جاه و مقام و غیره نمی‌خوانیم». امّا اینکه از حیث ایجابی به چه منظوری این کار را می‌کنیم، نمی‌فهمیم.

○ «بَل وَجَدتُکَ أهلاً لِلْعِبادَةِ فَعَبَدتُک» که در فرمایش امیرالمؤمنین است نشان می‌دهد که مرتبه‌ای وجود دارد که در آن مرتبه حبّ ذات نیست. شاید هم در اثر همان تحوّل روانی باشد که شما گفتید. «بل وجدتک اهلاً للعبادة» واقعاً به خاطر خود خداست. مرتبهٔ نازلی از این حالت را خودمان هم می‌توانیم تجربه کنیم. گاه که احساسات‌مان نسبت به کسی برانگیخته می‌شود، کاری انجام می‌دهیم که در انجام دادن آن هیچ توجّهی به خودمان نداریم و صرفاً از باب

ترحّم است؛ یا فقط احساس می‌کنیم که باید به او کمک کنیم. پس در اینجا واقعاً حبِّ ذات باعث عمل نشده است و منشأ و انگیزۀ عمل ما نیست.

● البتّه لذّت‌گرایان و utilitarianistها می‌گویند در این‌گونه موارد هم ما بالمآل خودمان را در نظر می‌گیریم و می‌خواهیم حال درونی بدی را که از دیدن چنین شخصی بر ما عارض می‌شود از خودمان دفع کنیم. هیوم هم همین را می‌گفت. هیوم می‌گفت انسان وقتی که می‌بیند آدم ژنده‌پوشی در برف، تنها، با بدن نیمه‌عریان نشسته است، حال درونی بدی به او دست می‌دهد. بعد می‌بیند اگر با این حال حتی برود در بزرگ‌ترین کاخ‌ها و در بهترین سالن‌ها هم بنشیند، باز این حال درونی همچنان آزارش می‌دهد. با خود می‌گوید «باید به طریقی این حال درونی را از بین ببرم». به همین خاطر پولی به این مرد می‌دهد، و حال درونی‌اش هم از بین می‌رود و به دنبال کار خودش می‌رود. باز هم درواقع **خودش** است و ظاهراً **آگاپه**[1] فقط در خدا مصداق دارد. آگاپه یعنی اینکه شما عشقِ دهنده داشته باشید. آگاپه یعنی عشق دهنده. عشق دهنده ظاهراً فقط در خدا مصداق دارد. وگرنه در عشقی که من به بچۀ خودم یا حتّی به معشوق خودم دارم، باز هم بالمآل چیزی در **من** ارضا می‌شود، و من به دنبال آن چیز هستم.

○ اینکه درون شما ارضا می‌شود، غیر از این است که فعل شما به انگیزۀ آن باشد؛ چیزی در شما القا می‌شود و شما به دنبال آن نیستید. فرض کنید پدر پیری دارید که دستوری می‌دهد و می‌گوید فلان کار را برای من انجام بده. کاملاً هم کار لغو و بیهوده‌ای است. شما هم فقط به خاطر اینکه حرف او را گوش کرده باشید آن کار را انجام می‌دهید.

● درست است. امّا چرا می‌گوییم «به خاطر اینکه حرفش را گوش کنم»؟

---

1. *agape*

چون می‌بینم اگر حرفش را گوش نکنم، او آزرده می‌شود. وقتی او آزرده شود، من هم از اینکه می‌فهمم پدرم از من آزرده شده، آزرده می‌شوم و احساس گناه و عذاب وجدان و ملامت دارم. بعد با خودم می‌گویم باید این حال را به نحوی دفع کنیم. دفع این عذاب وجدان به این است که ملالت پدر دفع شود. دفع ملالت پدر هم به این است که امر و اهی او اطاعت شود؛ به همین دلیل امر و اهی او را اطاعت می‌کنم.

○ امّا در بسیاری از موارد این محاسبات در کار نیست.

● نه، مثل این است که من بگویم هفت هفت تا؟ شما فوراً بگویید ۴۹ تا. بعد بگویید «من که محاسبه نکردم»! درست است که الآن دیگر محاسبه نمی‌کنید، اما زمانی هفت هفت تا را محاسبه کرده‌اید، و این برای شما قاعده شده که از این به بعد برای رعایت صرفه‌جویی در وقت و انرژی، همین که می‌گویم «هفت هفت تا؟» فوراً می‌گویید ۴۹ تا و می‌گویید من محاسبه نکردم. قبول دارم که الآن محاسبه نکردید. انسان یکبار در زندگیِ خودش آن محاسبه را انجام می‌دهد و حاصلش را در جدول‌ضربِ زندگی می‌گذارد؛ بعداً همان‌طور که هر وقت می‌گویند هفت هفت تا فوراً، بدون اینکه بنشیند ۷ را ضرب در ۷ کند، می‌گوید ۴۹ تا، در اینجا هم همین کار را می‌کند. شما یکبار برای همیشه در جدول‌ضربِ زندگی‌تان گذاشته‌اید که «اگر دیگری از من بِرَنجد من هم می‌رنجم، امّا برای اینکه من نرنجم چاره‌ای جز این نیست که رنج او را رفع کنم؛ و برای اینکه رنج او را رفع کنم، باید امر او را اطاعت کنم». این محاسبات را یکبار در زندگی کرده‌اید و به خاطر سپرده‌اید. من قبول دارم که انسان هر بار محاسبه را تکرار نمی‌کند. چون اگر این‌طور باشد باید برای هر یک از کارهایش بنشیند و فکر کند. امّا بحث بر سر این است که تجربهٔ زندگی، یکبار برای شما «هفت هفت تا مساوی است با ۴۹ تا» را اثبات کرده است.

دیگر بعد از این سریعاً می‌گویید هفت‌هفت‌تا می‌شود ۴۹تا. به نظر من در زندگی ما هم به همین صورت است. به این لحاظ به نظر می‌رسد که نمی‌توان از این نظریه دفاع کرد. یعنی ــ اگر بخواهم به لسان ساده‌تر بگویم ــ من از این تعجّب می‌کنم که علمای ما حبِّ ذات را از فطریّات می‌دانند و از آن‌سو دائماً می‌گویند ایثار مصداق دارد و باید هم داشته باشد. من می‌گویم ایثار مصداق ندارد. یعنی اگر حبّ ذات وجود دارد، هیچ ایثاری مصداق ندارد. همهٔ ایثارها استِئثار است، منتها استئثارِ در لباس مبدّل است. در هر ایثاری باز هم درواقع خودم را برگزیده‌ام.

نکتهٔ بعدی این است که ــ حالا به فرض که این اشکال هم وارد نباشد ــ پس چه بگوییم در باب اینکه قرآن آن‌قدر «خود فراموش‌کردن» را بد می‌داند که آن را بزرگ‌ترین عقوبت خدافراموشی می‌داند؛ **لا تَکونوا کَالَّذینَ نَسُوا اللهَ فَأَنساهُم أنفُسَهُم** (حشر: ۱۹). در «**أنساهم أنفسَهم**» می‌گوید ما به عقوبت اینکه ما را فراموش کردند کاری کردیم که خودشان را فراموش کردند. پس خودفراموشی چیز بدی است. آن‌وقت چگونه بگوییم که انسان خودش را فراموش کند. به نظر می‌رسد که خودفراموشی نه ممکن است و نه مطلوب. ممکن نیست، به دلیل همان خودگروی روان‌شناختی؛ و مطلوب هم نیست، چون به فرض که ممکن هم بود، انسانی که خودش را فراموش کرد گرگِ انسان دیگری می‌شود، نه انسانی که خودش را فراموش نمی‌کند. و من بارها گفته‌ام که به نظر من، مصلحان اجتماعی به‌جای اینکه در کوس و کَرنا کنند که «ای انسان‌ها، خودتان را فراموش کنید!» باید دائماً بگویند «ای انسان‌ها، خودتان را فراموش نکنید!». اینکه به همنوع‌تان ظلم می‌کنید به این علت است که خودتان را فراموش کرده‌اید. اگر خودتان را فراموش نکنید، به همنوع‌تان ظلم نمی‌کنید. یعنی فکر می‌کنند که ما اگر خودمان را فراموش کنیم، آن‌وقت ظلم نمی‌کنیم. در حالی که اگر انسان، خودش

را فراموش کرد ظلم می‌کند. انسان برای اینکه ظلم نکند باید خودش را فراموش نکند.

○ می‌توانیم برای «خود» مراتبی قائل شویم. مثلاً گاهی «خود»، خود فردی و شخصی است، و گاهی خود نوعی است. آنجا که گفته می‌شود «انسان حبّ ذات دارد» یعنی طبیعت فردی بشر این‌چنین است. اما آن‌جا که بحث از ایثار است، این بحث مطرح است که خود فردی را قدری فراموش کند و به خود جمعی توجه کند.

● نه، چرا این تئوری را پیش بکشیم؟ ما که چند تا خود نداریم. ما می‌فهمیم که یک خود داریم. به‌جای این کار بیاییم همان مسئلهٔ نفع را در نظر بگیریم. بگوییم در مورد نفع گفته‌اند که فقط در اندیشهٔ نفع مادّی نباشید، نفع معنوی‌تان را هم در نظر بگیرید. فقط در اندیشهٔ نفع کوتاه‌مدّت نباشید، نفع درازمدت را هم در نظر بگیرید. فقط نفع دنیایتان را در نظر نگیرید، نفع آخرت‌تان را هم در نظر بگیرید. به نظر من، با این تئوری بسیار آسان‌تر می‌توان مسئله را حل کرد و دیگر احتیاج نیست که فرض کنیم «خود» ذومراتب است.

○ آیا به نظر شما در مورد عشق هم ایثار و مانند آن اتفاق نمی‌افتد؟ خودفراموشی و به دیگری فکرکردن و به دیگری پیوستن و مراتب دیگر چه؟

● به نظرم در اینجا هم باز همان سخن صادق است.

○ عاشق که اصلاً توجّهی به خود ندارد؛ یعنی چنین نیست که حتی به‌طور ناخودآگاه به دنبال نفعی باشد. چنین نیست که چون از فقدان معشوق و عدم وصال او رنجی دارد، به خاطر این رنج کاری می‌کند. اصلاً خودش را فدا می‌کند. به خاطر همین است که سخن از عشق حقیقی می‌گوییم.

● اوّل باید مشخص کرد که کدام عشق مورد نظر است تا یک به یک سراغ آنها برویم. اگر از عشق آن عشقی را می‌گویید که «چُنان که افتد و دانی!»، همان سخن در مورد این نوع عشق هم صادق است. امّا شما تعبیری به‌کار بردید و گفتید عشق حقیقی. نخست باید ببینیم که عشق حقیقی کدام عشق است تا بعد ببینیم در آن عشق آیا خودمان را فراموش می‌کنیم یا نه. منظور چه عشقی است؟ آیا عشقی است که به بچه و زن و پدر و مادر و خواهر و برادرمان داریم؟ اینکه ظاهراً همان حکم را دارد. اما اگر مراد از عشق آن عشقی است که انسان به خدا پیدا می‌کند، درواقع این هم یکی از مُعضلات زندگی من است که آن را نمی‌فهمم. بنده نمی‌فهمم که عشق به خدا، در این حالات عادی که خود-دگرگونی رخ نداده و حبّ ذات‌مان همچنان برقرار است، یعنی چه. نمی‌فهمم یعنی چه که کسی عاشق خداست. می‌فهمم که کسی مطیع خداست یعنی چه، یعنی چنین کسی به هر چیزی که اعتقاد دارد خدا گفته است، عمل می‌کند. این را می‌فهمم. امّا نمی‌فهمم «خدا را دوست می‌دارد» یعنی چه.

○ اگر مراد عشق زمینی، یعنی عشق به یک انسان باشد چه؟ مثل لیلی و مجنون. منتها واقعاً عشقی باشد که دیگر خود عاشق از بین می‌رود.

● «خود عاشق از بین برود» یعنی چه؟

○ یعنی تمام توصیفاتی که در کتاب‌ها کرده‌اند و ما خوانده‌ایم با این می‌سازد که خودش فراموش می‌شود.

● همهٔ این کارها برای چیست؟ برای این است که به وصال برسد. وگرنه اگر به این صورت باشد باید گفت که او واقعاً مجنون است! وگرنه اگر به او بگویند: «آیا این کارهایی که می‌کنی برای این است که دلش را نرم کنی؟» بگوید: «نه!» بگویند: «برای اینکه به او برسی؟» بگوید: «نخیر». آن‌وقت

می‌گویند: «خیلی ببخشید، شما خیلی ابله‌اید! آدم چنین کاری می‌کند؟» من فکر نمی‌کنم به این صورت باشد. به نظر من باز هم به نظر خودش می‌رسد که از این راه وصال معشوق آسان‌تر و امکان‌پذیرتر می‌شود.

○ در ماجرای عشق مرحوم شهریار ــ که در کتابی هم آمده است ــ نقل است که آن خانم دست رد به سینهٔ شهریار می‌زند. استاد شهریار بعداً مریضی شدیدی می‌گیرد که در بیمارستان بستری می‌شود. آن خانم می‌آید به عیادت شهریار و می‌گوید من حاضرم با تو ازدواج کنم. شهریار می‌گوید: «تو برو! من به عشقِ تو خوش هستم، خودت را نمی‌خواهم.» برای او وصال مطرح نیست. واقعاً زمانی که به آن عشق حقیقی برسد چیز دیگری نمی‌خواهد. البته ممکن است این هم باز پلی باشد که می‌گویند المَجازُ قَنطَرَةُ الحقیقة. امّا می‌گوید به عشقِ تو خوش‌ام؛ یعنی نه اینکه صرفاً وصال او مطرح باشد و خودش را بخواهد.

● ببینید، باز هم می‌گوید به عشقِ تو **خوش**‌ام.

○ این عشق او دستمایهٔ این همه شعر شد. به کمک همان عشق آن همه شعر گفت.

● بله. اتفاقاً به نظر من کاری که شهریار کرد، کاری است که همهٔ عاشق‌ها، اگر حکیم می‌بودند، همین کار را می‌کردند، ولی در عین حال هیچ‌گاه خودشان را فراموش نمی‌کردند. اتفاقاً همهٔ عُشّاق برای اینکه خودشان را فراموش نکنند، باید همین کار را بکنند! چرا؟ چون اگر مراد شما از عشق، عشقِ زمینی باشد، وصال واقعاً و انصافاً قاتل عشق‌های زمینی است. یعنی پس از ازدواج آهسته‌آهسته آن احساس اوّلیّه از بین می‌رود.

ولی باز می‌خواهم بگویم حتّی شهریار هم می‌گوید «**من** خوش‌ام». یعنی چه؟ یعنی اگر به وصال جسمانیِ تو برسم، این خوشی را از دست

می‌دهم. لذا می‌گویم من با این عشق خوش‌ام. یعنی با خیال تو، با پرهیب تو، با صورتِ خَیالینهٔ تو خوش‌ام. اما باز هم **خوش**‌ام.

بله، اگر آن خود ـ دگرگونی رخ دهد، البته آن را منکر نیستم. ولی می‌گویم ما در این حالت‌ها، حبّ ذات‌مان همیشه برقرار است و دست‌برداشتن از حبّ ذات‌مان نه ممکن است و نه مطلوب.

۱۰

قول سوم:
مضاعف بودنِ بی‌دلیلی در گزاره‌های دینی

در جلسهٔ اسبق گفتیم که کسانی معتقدند باور دینی هم مثل سایر باورها بی‌دلیل است. وضع معرفتی شما در باور دینی مثل وضع معرفتی شما در باورهای دیگر است و تفاوتی ندارد؛ وضع‌تان بدتر نیست، ولی وضع خوبی هم نیست. چون همهٔ باورهایتان درواقع بی‌دلیل‌اند و همهٔ ایده‌های شما درواقع ایده نیستند بلکه ایدئولوژی‌اند. همهٔ عقیده‌هایتان ایدئولوژیک‌اند، یعنی دلیلی ندارند.

این رأی، چه قابل دفاع باشد و چه قابل دفاع نباشد، یعنی چه به لحاظ منطقی بتوان این سخن را پذیرفت و چه نتوان، بسیاری از متدیّنان نمی‌توانند آن را بپذیرند و به نظرشان می‌رسد که وضع ما در دین بهتر از آن است که بگوییم بی‌دلیل‌ایم و بی‌دلیل سخن می‌گوییم. از آن طرف هم کسانی معتقدند که به‌عکس، اتفاقاً در دین وضع بدتر از آنی است که تصویر می‌شود. یعنی تازه باورهای دینی مثل سایر باورها هم نیستند. اگر سایر باورها بی‌دلیل‌اند، باورهای دینی به صورت مضاعَفی بی‌دلیل‌اند. چرا کسانی معتقدند که ما در دین به صورت مضاعفی بی‌دلیل هستیم؟ در اینجا می‌خواهم به این بحث اشاره کنم و در آخر ببینیم چگونه می‌توان همهٔ این آرا را جمع‌بندی کرد.

بسیاری از افراد، اعم از متدیّن و غیرمتدیّن، یعنی به تعبیر دقیق‌تر، بسیاری از فیلسوفان دین، چه فیلسوفان دین متدیّن و چه فیلسوفان دین نامتدیّن، اعتقادشان بر این است که ما در باور دینی به‌طور خاصّ بی‌دلیل هستیم، یعنی برای صدق مدّعیات دینی دلیلی نداریم. خواه از مدّعیات دینی به گزاره‌های دینی تعبیر کنیم و خواه به باورهای دینی.[1] خلاصه اینکه وقتی ما در حیطهٔ دین هستیم، وضع‌مان از سایر حیطه‌ها بدتر است. اگر در سایر حیطه‌ها دلیل داریم، در اینجا دلیل نداریم؛ و اگر در سایر حیطه‌ها هم دلیل نداریم، در اینجا به صورت مضاعف دلیل نداریم و به صورت مضاعفی سخنان بی‌دلیل می‌گوییم. با چه استدلالی کسانی چنین چیزی گفته‌اند؟ یعنی وقتی که انسان در قلمرو دین است با وقتی که در قلمروهای دیگر است چه تفاوتی دارد؟ حال چه در قلمرو زندگی روزمرّه، چه در قلمرو رشته‌های مختلف علمی، و چه در قلمرو هنر و ادبیّات. چگونه است که قلمرو دین با سایر قلمروها متفاوت است؟

شکاکیت

دوستان بهتر از بنده می‌دانند که بسیاری از معرفت‌شناسان، پس از مُداقّه‌های معرفت‌شناختی به این نتیجه رسیده‌اند که چاره‌ای جز پذیرش شکاکیت نیست. فعلاً کاری نداریم که سخن این عدّه درست است یا نه، ولی بالاخره شکاکیّت رأیی است که مآلِ کار بسیاری از معرفت‌شناسان به آن انجامیده است. شکّاکیّت در بحث ما دقیقاً یعنی چه؟ یعنی قائل‌شدن به یکی از این دو قول:

۱. عدم امکان حصول علم؛

۲. عدم امکان حصول علمِ به علم.

---

۱. بعداً خواهم گفت که فرق است بین اینکه ما سروکار خودمان را با «گزاره‌های دینی» بدانیم یا با «باورهای دینی». اما فعلاً از فرق این دو چشم‌پوشی می‌کنیم.

امروزه در شکاکیت، این دو قول محل بحث است. اگر شما بگویید که برای بشر امکان ندارد که به علم برسد، شکاک هستید. علم به چه معنا؟ به معنای باور صادق مستدَلّ. اگر علم را به معنای باور صادق مستدلّ بگیریم، یعنی باوری که اولاً صادق است، یعنی مطابق با واقع است، و ثانیاً شخص صاحب باور، بر مطابق با واقع بودن باور خودش استدلال دارد، در این صورت شکاکیت یعنی اینکه شما معتقد باشید که امکان حصول علم برای بشر وجود ندارد؛ یا امکان حصول علم به علم وجود ندارد. شکاکیّت این دو شِق را دارد. فرق آنها صرفاً در این اَست که بعضی از شکاکان قائل‌اند که انسان نمی‌تواند به علم دسترسی پیدا کند و دسترسی به علم در وسع ذهن و مجموع نیروهای ادراکیِ انسان نیست. عدّهٔ دیگری می‌گویند که چنین امکانی وجود دارد که ما در یک، دو، سه، یا n مورد به علم، فی‌نفسِ‌الامر دسترسی پیدا کنیم، ولی وقتی در آن n مورد به علم دسترسی پیدا می‌کنیم، خودمان نمی‌توانیم باخبر شویم که به علم دسترسی پیدا کرده‌ایم. یعنی ممکن است فی‌نفس‌الامر هم این عقیدهٔ من عقیدهٔ صادق مستدَلّ باشد، امّا خودم نمی‌توانم یقین کنم که این عقیده، عقیدهٔ صادق مستدَلّ است. بنابراین، ولو فی‌مقام‌الثبوت هم دست‌یافتن من به یک، دو، سه، یا n فقره علم (یعنی یک، دو، سه، یا n فقره عقیدهٔ صادق موجّه) مستحیل نباشد و امکان داشته باشد، ولی حتّی اگر هم به چنین چیزی دسترسی پیدا کنم، خودم باخبر نمی‌شوم که دسترسی پیدا کرده‌ام. پس امکان حصول علم به علم را ندارم. یعنی نمی‌توانم علم پیدا کنم که به علم دسترسی پیدا کرده‌ام. این شکاکیت است. درواقع ما امروزه به یکی از این دو قول می‌گوییم شکاکیت.

○ مواردی هست که انسان علمِ به علم دارد. این قبیل موارد را شکّاکان چه می‌گویند؟

● وقتی کسی می‌گوید «من علمِ به علم دارم» به این معناست که «من

باوری دارم که یقین دارم صادق است و بر صدق آن استدلال نیز دارم»؛ تازه یک چیز اضافه هم می‌گوید و آن اینکه می‌گوید «به این علمِ خودم هم علم دارم». شکّاکان می‌گویند ما در همهٔ این موارد نشان می‌دهیم که عقیدهٔ شما یا صدق ندارد و یا استدلال ندارد؛ بعداً عرض خواهم کرد که شکاکان از سه راه این سخن را پیش می‌کشند.

بنابراین، شکاک یعنی کسی که یا امکان حصول علم را منتفی می‌داند، و یا امکان حصول علم به علم را منتفی می‌داند. شکاک می‌گوید: امکان ندارد که انسان علم پیدا کند؛ یا اگر هم فی‌الواقع علم پیدا کرده باشد، امکان ندارد که فی‌مقام‌الاثبات باخبر شود که علم پیدا کرده است. شما اگر هر دوی این مطالب را یا یکی از این دو مطلب را منتفی دانستید، شکاک هستید.

انواع شکاکیت

همان‌طور که دوستان بهتر از بنده می‌دانند، شکّاکیّت در میان انسان‌ها به سه نحو ممکن است رخ دهد: شکاکیتِ مزاجی، شکاکیتِ استفهامی و شکاکیتِ استدلالی. اگر دقت کنید این سه قسم شکاکیت، شکاکیت به لحاظ متعلَّق نیستند. چون شکاکیت به لحاظ متعلَّق، اقسام دیگری دارد. فعلاً می‌گوییم که ما سه نوع شکاکیت داریم:

۱. شکاکیت مزاجی که گاهی از آن به شکاکیت از طریق مزاجِ انسان[1] تعبیر می‌کنند؛ یعنی این شکاکیت ناشی از روحیّهٔ انسان است. در شکاکیت مزاجی شما هیچ استدلالی نمی‌کنید، و هیچ استفهامی هم نمی‌کنید. فقط و فقط به لحاظ روحی چنان ساخته شده‌اید که دیرباور هستید. اینکه به لحاظ روحی چنان ساخته شده باشید که دیرباور و

1. by temperament

سخت‌باور باشید، باعث می‌شود که همیشه شاکّ هستید. هر قدر هم برای شما ــ به لحاظ ظاهر ــ استدلال اقامه می‌کنند، باز هم باور نمی‌کنید. درواقع چه‌بسا معتقد باشید که دیگران زودباور و ساده‌لوح‌اند. و اتفاقاً بسیاری از شکاکان مزاجی همین‌گونه‌اند؛ یعنی نمی‌گویند ما دیرباوریم بلکه می‌گویند شماها زودباورید؛ نمی‌گویند ماها سخت‌باوریم، می‌گویند شماها سست‌باروید و خیلی به سادگی باور می‌آورید. به تعبیر دیگر، از دید کسی که شکاکیّت مزاجی دارد، گویی ما انسان‌های عادی در جایی که نباید یقین کنیم یقین می‌کنیم. از نظر او، ما انسان‌های متعارَف انسان‌هایی هستیم که در جایی که نباید یقین کنیم یقین می‌کنیم، و او می‌گوید: «من در جایی که نباید یقین کنم یقین نمی‌کنم؛ شماها در جائی که نباید یقین کنید یقین می‌کنید، و بنابراین شماها زودباورید». ولی خواه بگوید «شماها زودباورید» و خواه بگوید «من دیرباورم»، یعنی خواه بگوید «شماها ساده‌لوح‌اید» و خواه بگوید «من ساده‌لوح نیستم»، به هر تعبیر، تفاوتی ندارد، و بالاخره او مزاجاً شکاک است. شکاکیتِ مزاجی چند خصیصه دارد:

۱.۱. به تعبیر غلطِ مصطلح مُسری نیست؛ و به تعبیر درست‌اش ساری نیست. یعنی سرایت نمی‌کند و بیماریِ مُسری و واگیرداری نیست.

۲.۱. با اینکه ساری و مُسری و واگیردار نیست، از آن طرف تقریباً قابل علاج هم نیست. پس چون واگیردار نیست، نباید بترسیم؛ ولی کسی را که مبتلا به چنین شکاکیّتی است نمی‌توان علاج کرد. اینکه مثلاً ابن سینا می‌گفت «شکاک را در آتش بیندازید»، به این دلیل بود که با شکاک معتدل‌تری سروکار داشته است. وگرنه شکاک مزاجی را اگر در آتش هم بیندازید می‌گوید: «می‌سوزم!» می‌گوییم: «بله». بعد داد و فریاد می‌کند؛ می‌گوییم:

«چرا داد می‌زنی؟» می‌گوید: «دارم می‌سوزم! امّا بیشتر از اینکه چیزی اثبات نشد! اثبات نشد که "عالمِ واقع"ای وجود دارد و ما به این عالمِ واقع علم داریم». اینکه سوختن نمی‌خواهد. خود انسان عادی هم قبول دارد که در خواب چیزهایی می‌بیند، ولی بعداً می‌فهمد که آن چیزها واقعیّت نداشته است. خُب، این شکاک هم می‌گوید «من هم الآن دارم می‌سوزم، امّا ممکن است فردا پس‌فردا که از خواب پریدم، بگویم: نه، آن سوختن هم مثل بقیهٔ چیزهایی بود که در خواب‌های شب‌هایم می‌دیدم!».

۳.۱. شکاکیت مزاجی به صرف مزاجی‌بودنش نمی‌تواند استدلال داشته باشد. یعنی شکاکان مزاجی استدلال ندارند امّا خودشان شکاک‌اند.

۲. نوع دوم، شکاکیت استفهامی[1] است. شکاک استفهامی شکاک مزاجی نیست، بلکه خودش با استفهام شکاک شده است و شما را هم با استفهام شکاک می‌کند. از این لحاظ، شکاکیتی است که واگیردار است. در شکاکیت استفهامی، فرد شکّاک به شما می‌گوید: آقای x، شما عِلم داری؟

می‌گویید: بله، الیٰ‌ماشاءالله علم دارم!

می‌گوید: لطفاً یک فقره از این علوم‌تان را به ما بگویید.

می‌گویید: من معتقدم که «الف ب است» و این یکی از فقرات علم من است.

می‌گوید: حالا «الف ب است» به چه دلیلی؟

آن‌وقت شما می‌گویید: به دلیل اینکه «الف ج است» و «ج ب است»؛ پس «الف ب است».

1. by question

او می‌گوید: حال که شما این استدلال را کردید، من هم باید «الف ب است» را قبول کنم؛ اما به شرطی که از شما قبول کرده باشم که «الف ج است» و «ج ب است». ولی من «الف ج است» و «ج ب است» را هم قبول ندارم.

می‌گویید: عجب! «الف ج است» را قبول نداری؟

می‌گوید: نه!

می‌گویید: «الف ج است» به این دلیل که «الف د است» و «د ج است»؛ پس «الف ج است».

می‌گوید: من «د ج است» را هم قبول ندارم.

و باز شما باید بر «د ج است» استدلال کنید؛ لذا می‌گویید: «د ج است» به دلیل اینکه «د ه است» و «ه ج است»؛ پس «د ج است».

می‌گوید: من «د ه است» را هم قبول ندارم.

خلاصه اینکه مدام از شما مطالبهٔ دلیل می‌کند، تا به جایی برسد که استفهام او همچنان برقرار است، ولی منبع ارائهٔ دلیل شما دیگر می‌خشکد و به پایان می‌رسد. فرض کنیم می‌رسید به اینکه «ژ ز است».

می‌گوید: به چه دلیل «ژ ز است»؟

شما اگر منصف باشید، دیگر به جایی می‌رسید که معترف می‌شوید به اینکه بر «ژ ز است» دلیل ندارید. او هم بلافاصله می‌گوید: اگر بر «ژ ز است» دلیل نداشته‌ای، پس آن گزاره‌ای که مبتنی بر «ژ ز است» بود نیز بلادلیل است. در این صورت، آن گزاره‌ای که مبتنی بر امر بلادلیل است نیز بلادلیل می‌شود. در نتیجه، همهٔ گزاره‌هایتان به همین صورت بلادلیل می‌شوند، تا می‌رسیم به «الف ب است» که ابتدا داشتیم و معلوم می‌شود که این گزاره هم بلادلیل است. چون بنا بر این بود که علم عقیدهٔ صادق مستدلّ باشد، حال که در اینجا بلادلیل شد، پس این عقیده **علم** نیست. یعنی عقیده هست ولی علم نیست.

بنابراین، شما را می‌رسانند به جایی که منبع جواب‌دادن‌تان بخشکد. وقتی منبع جواب‌دادن‌تان خشکید، شما را به یک فقره عقیدهٔ بدون دلیل رسانده‌اند. در این صورت طبعاً وقتی این عقیده بدون دلیل است، پس علم نیست. و اگر علم نیست، هر عقیده‌ای هم که بر آن مبتنی باشد، آن هم علم نیست. به همین ترتیب با سیر قهقرایی می‌رسیم به همان «الف ب است» که ابتدا داشتیم و می‌بینیم که بر «الف ب است» هم دلیل نداریم. آنگاه می‌گویند: «پس این عقیده‌ای هم که فکر می‌کردید علم است، صرفاً عقیده است نه علم؛ چون شما هیچ استدلالی بر صدق آن ندارید». به این نوع شکاکیت می‌گویند شکاکیت استفهامی. یعنی شما را از راه سؤال به موضع شکاکیت می‌کشانند.

قدمای ماگمان می‌کردند که اگر کسی این سیر را با استفهام دنبال کند، در آن زیر به بدیهیّات می‌رسد. اما یک شکاک استفهامی ممکن است بگوید: «من قبول ندارم که آن بدیهی، به صرف اینکه بدیهی است ــ یعنی به دلیل اینکه واضحِ عندالعقل یا واضحِ عندالمتأمِّل و یا واضحِ عندالذّهن است، یا به هر تعبیرِ دیگری که قدما به‌کار می‌برند ــ مطابَق با واقع باشد». یعنی می‌گوید: «من قبول نمی‌کنم که از واضح‌بودنِ عندالعقل بتوان نتیجه گرفت که مطابق با واقع نیز هست. هیچ لزومی ندارد که چیزی که صرفاً واضحِ عندالعقل است حتماً مطابق با واقع نیز باشد، و نفسِ وضوح غیر از مطابقَت با واقع است؛ بنابراین شما دلیل ندارید».

۳. راه سوم، شکاکیت استدلالی[1] است. یعنی شکاکیّتی که در آن دلیل وجود دارد. گاه به این شکاکیت شکاکیت اثباتی[2] هم می‌گویند. در این قسم اصلاً از شما استفهام نمی‌کنند، بلکه خودشان ابتدا به ساکن دلیلی می‌آورند که مؤدّای آن دلیل این است که امکان حصول علم وجود ندارد.

1. by argument
2. demonstrative

این نوع شکاک، از شما مدام سؤال نمی‌کند تا جایی که منبع جواب‌دادن شما بخشکد؛ بلکه اصلاً از همان آغاز، دلیل می‌آورد بر اینکه هیچ انسانی نمی‌تواند علم پیدا کند. این ادلّه همان ادلّه‌ای هستند که امروزه در کتاب‌های معرفت‌شناسی، و معمولاً در مقدّمهٔ این کتاب‌ها، به آنها پرداخته می‌شود. چون معرفت‌شناس نخست باید بتواند این ادلّه را رد کند تا اصلاً بتواند بگوید که ما می‌خواهیم وارد **معرفت‌شناسی** شویم. این ادلّه، ادلّهٔ فراوانی است که فعلاً به آنها کاری نداریم. مهم‌ترینِ آنها دلیلی است که من از آن به «مُخ در خم» تعبیر می‌کنم. این دلیل، مهم‌ترین دلیل است؛ مغزِ در لولهٔ آزمایشگاه یا مغزِ در گلدان،[1] و من از آن به «مخ در خم» تعبیر می‌کنم. این دلیل تقریباً مهم‌ترین دلیل است. البته معمولاً غَیر از این دلیل، یازده دلیل دیگر نیز اقامه کرده‌اند (یعنی در کل دوازده دلیل). اما امروزه مهم‌ترین دلیل شکاکان استدلالی همین است. این استدلالِ مُخ در خم مخصوصاً از زمانی که علوم کامپیوتری و علومِ شناختی،[2] رشد کردند، استدلال بسیار معتبری به نظر آمده است. یعنی به نظر آمده که استدلال موجّهی است؛ اما ما فعلاً کاری به درستی و نادرستی آن نداریم.

در اینجا چند نکته وجود دارد. اوّلاً اگر حتّی شکاکیّت استفهامی هم بخواهد تامّ باشد ــ چون شکاکیّتِ مزاجی که اصلاً قدرت شکاک‌کردن دیگری را ندارد ــ باید به‌نحوی خودش را به شکاکیت استدلالی تبدیل کند، اما فعلاً وارد بحث از این نکته نمی‌شوم. در جاهای دیگر چندبار مفصّلاً بحث کرده‌ام که شکاکیت استفهامی تا زمانی که شکاکیّت استفهامی است، هیچ فایده‌ای ندارد و باز هم مثل شکاکیت مزاجی است، یعنی قدرت شکاک‌کردن شما را ندارد. اگر شکاکیت استفهامی بخواهد قدرت شکاک‌کردن مخاطب را داشته باشد، باید خودش استدلالی پیدا کند و تبدیل به شکاکیّت استدلالی شود. یعنی صرف اینکه

1. brain in a vat
2. cognitive sciences

من شما را تا آخر برسانم به جایی که شما بالاخره بگویید «دیگر برای این عقیده‌ام دلیل ندارم»، کفایت نمی‌کند؛ مگر اینکه به دنبال آن بگویم: «و هر عقیده‌ای که نامستدلّ باشد، عقائدِ مبتنی بر آن هم نامستدلّ‌اند». آنگاه از این کبرای کلّی به‌اضافهٔ آن صغرای جزئی که «عقیدهٔ شما نامستدلّ بود»، نتیجه بگیرم که «کلّ عقائد شما نامستدلّ است». بنابراین، شکاکیّت استفهامی تا زمانی که واقعاً استفهامی است، به هیچ‌وجه قدرت واگیری ندارد و هیچ‌کسی را نمی‌تواند شکاک کند. پس باید استدلالی همراه آن بیاید تا خود شکاکیت استفهامی به شکاکیت استدلالی تبدیل شود. از این لحاظ، شکاکیّت استدلالی نقطهٔ قوّت عظیمی دارد و قدرت واگیری دارد. یعنی واقعاً می‌تواند شما را هم شکاک کند. به تعبیر دیگر، اگر شما نتوانید یک استدلال شکاکانه را رد کنید، خودتان هم شکاک می‌شوید. یعنی به علت اینکه نتوانسته‌اید آن را رد کنید، خودتان هم می‌گویید: «پس حتماً امکان حصول علم برای من هم وجود ندارد، کمااینکه برای مخاطب من و دیگران هم وجود ندارد». از این لحاظ، شکاکیّت استدلالی تنها شکاکیتی است که در کتاب‌های معرفت‌شناسی محلّ بحث قرار می‌گیرد. در کتاب‌های معرفت‌شناسی نه به شکاکیت مزاجی می‌پردازند و نه به شکاکیّت استفهامی، و فقط به شکاکیت استدلالی می‌پردازند تا بتوانند استدلال شکاکان استدلالی را رد کنند؛ و آنگاه، از راه ردّ استدلالات شکاکان استدلالی، موضع دگماتیزم پیدا کنند؛ یعنی این موضع که «ما می‌توانیم به علم دسترسی پیدا کنیم و امکان حصول علم و علمِ به علم وجود دارد». امّا یک نکته وجود دارد و آن اینکه شکاکیت استدلالی که قوی‌ترین نوع شکاکیت است، خودش از جنبهٔ دیگری که اکنون خواهم گفت، مشکلی دارد.

فرق شک با شکاکیت: قبل از اینکه به آن جنبهٔ دیگر بپردازیم، نکتهٔ دیگری را تمام کنیم و آن اینکه، چه‌بسا کسی بگوید: «شما که تمام این

شکاکیت‌ها را به سه قسم منحصر کردید، شک دستوریِ کسی مثل دکارت، کدام‌یک از این سه قسم است؟» در جواب می‌گوییم: آن شکّ که اصلاً شکاکیت نیست؛ از این نظر، اصلاً از مَقسم ما بیرون است. شکّ دستوری نوعی قراردادکردن با خود است مبنی بر اینکه من در همه چیز شک کنم تا بتوانم از شک بگذرم و به ورای شک برسم. بنابراین، هیچ‌گاه درکتاب‌ها به شکّ روشی یا دستوری،[1] شکاکیت[2] نمی‌گویند، بلکه فقط شک[3] را در تعبیر می‌آورند. شک غیر از شکاکیت است. کار دکارت صرفاً یک شک دستوری است، فقط برای اینکه شخص به خودش بگوید که من چگونه می‌توانم از مرز شک بگذرم و به یقین برسم. درواقع شک دستوری، قراردادی است که شخص موقتاً با خودش می‌کند. یعنی قرارداد می‌کند که من موقتاً در همه چیز شک و شبهه کنم، تا بعد بتوانم از طریق شک و شبهه‌کردن در همه چیز، به یک امر یقینی دسترسی پیدا کنم. به همین جهت شک دستوری اصلاً از مَقسَم، که شکاکیت است، بیرون است. پس ما فقط سه قسم شکاکیت داریم.

تقسیم‌بندی دیگر شکاکیت

حال برگردیم به محور اصلی بحث. گفتیم که شکاکیت استدلالی، که تنها شکاکیتی است که معرفت‌شناسان به آن نظر دارند و از آن بحث می‌کنند و آن را ردّ می‌کنند و تاکنون تقریباً در قالب دوازده قسم استدلال ظهور کرده است، از یک جهت مشکلی دارد. آن مشکل را به این دلیل طرح می‌کنم که به بحث فعلی مرتبط است. آن مشکل این است که شکاکیت تقسیم‌بندی دیگری نیز دارد که برای شکاکیت استدلالی مشکل ایجاد می‌کند. تا اینجا که شکاکیت به سه قسم تقسیم شد، از این حیث بود که

1. methodological doubt
2. scepticism
3. doubt

شخص به چه علتی شکاک شده است. یعنی طریقهٔ گذرکردن انسان از حالت عادی به شکاکیت سه قسم شکاکیت مزاجی، استفهامی، و استدلالی پدید می‌آورْد. امّا شکاکیت را از جهات دیگری هم می‌توان تقسیم کرد، و یک تقسیم از این حیث است که گاه شکاکیّتِ جهان‌شمول یا کلّی داریم،[1] و گاه شکاکیتِ مقطعی/موضعی/محلّی/جزئی[2] داریم. این حیث دومِ تقسیم‌بندی، برای شکاکیت استدلالی که در اینجا گفتیم، مشکلی ایجاد می‌کند. آن مشکل این است که شکاکِ کلی شکاکی است که می‌گوید در هیچ قلمروی، امکان حصول علم برای ما وجود ندارد. یعنی چه؟ یعنی حتّی یک گزاره هم ــ در هیچ زمینه‌ای ــ وجود ندارد که بتوانیم به این گزاره بگوییم «این علم است». هیچ باوری ــ در هیچ زمینه‌ای ــ وجود ندارد که بتوانیم بگوییم «این باور علم است». به این نوع شکاکیت می‌گویند universal، یعنی کلِّ universe، کلِّ جهان، تحت شمول آن است. این شکاکیت، نوعی جهان‌شمولی و کلّیّت دارد. امّا نوعی شکاکیت دوم وجود دارد که موضعی یا محلّی است. شکاکیتِ جزئی یا موضعی شکاکیتی است که می‌گوید در حوزهٔ خاصّی امکان حصول علم وجود دارد، اما در سایر حوزه‌ها وجود ندارد؛ در فلان n نقطه می‌توان به علم رسید، امّا در بقیهٔ نقاط نمی‌توان به علم رسید. به این شکاکیت می‌گویند شکاکیت جزئی یا موضعی یا مقطعی یا محلّی. یعنی ما در این موضعِ خاص شکاک‌ایم، امّا در بقیّهٔ مواضع شکاک نیستم.

حال برگردیم به بحثی که قبلاً داشتیم و ربط آن را به این بحث بگوییم. در اینجا شکاکیت به چه لحاظ به دو قسم تقسیم شد، یعنی حیث تقسیم ما در اینجا چه بود؟ حیث تقسیم متعلَّق شکاکیت بود. آیا متعلَّق شکاکیت تمام جهان است یا بخشی از جهان؟ اگر در باب همهٔ جهان شکاک هستید،

1. universal scepticism
2. local scepticism

البته که شکاکیت شما کلی است و شامل تمام جهان می‌شود، والّا جزئی و موضعی است. آیا ممکن است کسی شکاکِ کلی باشد ولی در عین حال شکاکیتش استدلالی باشد؟ ظاهراً ممکن نیست. چرا؟ چون اگر شکاکیت شما استدلالی است، لااقل باید دو مقدمهٔ استدلال یا n مقدمهٔ استدلال را به صورت **علم** داشته باشید. و اگر بخواهید به همین دو یا n مقدمه علم داشته باشید، طبعاً شکاکیت‌تان جزئی و مقطعی خواهد بود. یعنی به نظر می‌رسد که لااقل باید بگویید «در مورد این دو فقره یا n فقره، دیگر نمی‌توان شک کرد». بنابراین، اگر شکاکیت بخواهد کلی باشد، دیگر نمی‌تواند استدلالی باشد. فقط شکاکیّتِ جزئی و موضعی می‌تواند استدلالی باشد، یعنی بگویید «اتفاقاً این دو یا n مقدّمه، از محلّ شمول شکاکیت من بیرون‌اند و مقدمات استدلال من هستند». پس علی‌الظّاهر چنین به نظر می‌رسد که شکاکیت استدلالی نمی‌تواند کلی باشد.

امّا کسانی گفته‌اند که می‌توان شکاکیتِ کلی و در عین حال استدلالی داشت. چگونه؟ گفته‌اند اگر شکاکِ کلی در مقام برهان‌آوری نباشد، بلکه در مقام جدل‌آوری باشد، می‌تواند استدلال هم داشته باشد. فرق برهان با جدل در این است که در برهان، خود مقدّمات استدلال باید یقینی باشند. از این نظر بود که در صناعات خمس، وقتی می‌خواستیم موادّ صناعت برهان را بگوییم، می‌گفتیم فقط باید از یقینیات باشند، که عبارت بودند از بدیهیّات، فطریّات، متواترات و... . امّا در جدل من می‌توانم مقدمات را از خود شما بگیرم، در حالی که اصلاً به آن یقین ندارم. خودم اصلاً آن مقدمات را قبول ندارم ولی از خود شما مقدمات را می‌گیرم و می‌گویم «ای فلانی، تو که این اولی و دومی و سومی را قبول داری، من با استفاده از همین سه مقدمه‌ای که خودت قبول داری، خلاف مدّعای خودت را به تو اثبات می‌کنم». پس، در جدل لزومی ندارد که خود منِ مُجادل مقدمات را قبول داشته باشم. اتفاقاً آن مقدمات را اصلاً قبول ندارم. امّا شمای

مخاطب که قبول داری. لذا منِ مُجادل می‌گویم: «بسیار خُب، من از این چند فقره عقیده‌ای که شما داری و خودت هم آنها را قبول داری، استدلالی فراهم می‌آورم و با این استدلال مدّعای خودم را به کرسی می‌نشانم». حال اگر کسی که شکاکیتِ کلی دارد نیز خواست از استدلال استفاده کند، درست است که از استدلال برهانی نمی‌تواند استفاده کند، ولی از استدلال جدلی می‌تواند استفاده کند. یعنی به ما انسان‌های طبیعیِ عادی[1] که شکاک نیستیم، بگوید: «همین عقائد معیّنی را که داری، به هم ضمّ می‌کنم و از آنها نتیجه می‌گیرم که امکان حصول علم برای شما وجود ندارد. و نه فقط برای شما به‌عنوان یک فرد، بلکه برای نوع بشر امکان حصول علم وجود ندارد». منِ مُجادل به‌طور کلّی شکاکیت دارم، یعنی شکاکیتِ من کلی است، امّا در عین حال این استدلال را برهانی نمی‌دانم که ناگزیر باشم خودم هم به مقدمات آن علم داشته باشم. همین که خود شما به آنها اعتقاد دارید برای من کافی است. پس کسانی گفته‌اند که می‌توان از این طریق، بین کلی‌بودن و استدلالی‌بودن در شکاکیت جمع کرد.

به‌هرحال، اگر شکاکیت استدلالی بخواهد برهانی باشد، دیگر نمی‌تواند کلی باشد، و اگر بخواهد کلی باشد، یا باید استدلالی نباشد، یعنی استفهامی یا مزاجی باشد؛ یا اگر هم استفهامی و مزاجی نیست و می‌خواهد استدلالی بماند باید استدلال جدلی داشته باشد، نه استدلال برهانی.

حالا بحث بر سر این است که تقریباً غالب متفکّران عالَم، شکاکِ جزئی و موضعی هستند. چرا؟ چون تقریباً غالب متفکّران جهان در طول تاریخ، چه سنّتی، چه مدرن، و چه پُست‌مدرن، همه کم یا بیش قبول دارند

1. normal

که زمینه‌هایی در عالَم وجود دارد که در این زمینه‌ها نیروهای ادراکیِ ما کفایت نمی‌کند و برای آن زمینه‌ها قاصر است. در نتیجه، ما در آن زمینه‌ها سخن مستدَلّی نمی‌توانیم بگوییم. بنابراین، می‌توان گفت که شکاکیتِ جزئی و موضعی، مخصوصاً اگر دامنهٔ آن را بسیار کم بگیریم، امر فراگیری است و قول چندان شاذّی نیست؛ می‌توان گفت که تقریباً همهٔ انسان‌ها، کم یا بیش، شکاکیتِ جزئی و موضعی دارند. یعنی می‌گویند قلمروهایی وجود دارد که در این قلمروها نمی‌توان علم داشت، چراکه نمی‌توان استدلال داشت. ظاهراً به این صورت است. امّا در عین حال در کتاب‌های معرفت‌شناسی قلمروهایی را که محلّ بحث واقع شده‌اند و کسانی در باب آن قلمروها شکاک شده‌اند، از یکدیگر جدا می‌کنند. حال این قلمروها را از یکدیگر جدا می‌کنیم، آنگاه به سراغ این بحث می‌رویم که دین هم در این قلمروها قرار می‌گیرد و سپس وارد اسکلت بحث می‌شویم.

انواع شکاکیت جزئی یا موضعی و محلّی

۱. کسانی گفته‌اند که انسان فقط و فقط می‌تواند محسوسات را بشناسد و غیرمحسوسات را نمی‌تواند بشناسد. این عدّه شکاک‌اند و شکاک جزئی و موضعی هستند؛ ولی درواقع، شکاک جزئی و موضعی در باب غیرمحسوسات هستند.

۲. کسانی عکس این سخن را گفته‌اند. گفته‌اند که ما می‌توانیم معقولات را بشناسیم، امّا غیرمعقولات ــ از جمله محسوسات ــ را نمی‌توانیم بشناسیم. مثل افلاطون که می‌گفت علم فقط می‌تواند به معقولات تعلّق بگیرد؛ و به غیرمعقولات، مثل امور جزئیهٔ حسّیّه، اصلاً نمی‌تواند تعلّق بگیرد.

۳. کسانی گفته‌اند که ما به حال علم داریم، امّا به گذشته و آینده نمی‌توانیم علم پیدا کنیم.
۴. کسانی گفته‌اند که ما به حال و گذشته می‌توانیم علم پیدا کنیم، امّا به آینده نمی‌توانیم علم پیدا کنیم.
۵. کسانی گفته‌اند که ما به حال و آینده می‌توانیم علم پیدا کنیم، امّا به گذشته نمی‌توانیم علم پیدا کنیم.
۶. کسانی گفته‌اند که ما به صفات اشیا می‌توانیم علم پیدا کنیم، ولی به ذات اشیا نمی‌توانیم علم پیدا کنیم.
۷. کسانی گفته‌اند که ما به اَعراض می‌توانیم علم پیدا کنیم، امّا به جواهر نمی‌توانیم علم پیدا کنیم.
۸. کسانی گفته‌اند که ما به فنومن‌ها می‌توانیم علم پیدا کنیم، امّا به نومن‌ها نمی‌توانیم علم پیدا کنیم. یعنی ما می‌توانیم به نمودها، یعنی به پدیدارها، علم پیدا کنیم، امّا به بود یعنی به واقع نمی‌توانیم علم پیدا کنیم.
۹. بعضی گفته‌اند ما به امور زمانی می‌توانیم علم پیدا کنیم، امّا به امور غیرزمانی نمی‌توانیم.
۱۰. بعضی عکس این را گفته‌اند. گفته‌اند به امور غیرزمانی می‌توانیم علم پیدا کنیم، امّا به امور زمانی نمی‌توانیم علم پیدا کنیم.
۱۱. بعضی گفته‌اند به خود می‌توان علم پیدا کرد، امّا به نا-خود (هر چه که باشد) نمی‌توان علم پیدا کرد.
۱۲. بعضی‌ها درست عکس این را گفته‌اند. گفته‌اند به نا-خود می‌توان علم پیدا کرد، ولی به خود نمی‌توان علم پیدا کرد. کسانی بودند که می‌گفتند جملهٔ «مَن عَرَفَ نَفْسَه، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه» تعلیقِ به مُحال است. یعنی اصلاً نمی‌توان به نفْس یا خود علم پیدا کرد؛ ولی به نا-خود می‌توان علم پیدا کرد.

۱۳. کسانی گفته‌اند که به اشیا می‌توان علم پیدا کرد، ولی به روابط بین اشیا نمی‌توان علم پیدا کرد.

۱۴. کسانی درست عکس این را گفته‌اند. گفته‌اند به روابط می‌توان علم پیدا کرد، ولی به اشیا نمی‌توان علم پیدا کرد.

۱۵. کسانی گفته‌اند به عالم طبیعت می‌توان علم پیدا کرد، امّا به مابعدِطبیعت نمی‌توان علم پیدا کرد؛ یا به تعبیر بهتر و درست، به ماورای طبیعت نمی‌توان علم پیدا کرد.

۱۶. کسانی گفته‌اند که ما به واقعیت‌ها[1] می‌توانیم علم پیدا کنیم، ولی به ارزش‌ها[2] و به تکالیف[3] نمی‌توانیم علم پیدا کنیم. ما فقط می‌توانیم به واقع‌ها علم پیدا کنیم. مثلاً اَشاعره آنجا که می‌گفتند «حُسن و قُبح باید الاهی باشد» درواقع می‌خواستند بگویند که انسان می‌تواند به واقعیت‌ها علم پیدا کند، ولی به ارزش‌ها و تکالیف نمی‌توان علم پیدا کرد، و آنها را فقط خدا باید به ما خبر دهد. چون حُسن و قُبحی که آنها می‌گفتند، در اصطلاح امروز هم شامل ارزش بود و هم شامل تکلیف‌ها.

۱۷. کسانی گفته‌اند به واقع‌ها و ارزش‌ها می‌توان علم پیدا کرد ولی به تکلیف‌ها نمی‌توان.

۱۸. کسانی گفته‌اند به واقع‌ها و تکالیف می‌توان علم پیدا کرد ولی به ارزش‌ها نمی‌توان.

۱۹. کسانی گفته‌اند به دنیا می‌توان علم پیدا کرد، ولی به مابعدِدنیا نمی‌توان.

۲۰. کسانی گفته‌اند ما به توصیف‌ها می‌توانیم علم پیدا کنیم، ولی به تبیین‌ها نمی‌توانیم علم پیدا کنیم.

---

1. fact
2. value
3. obligation

۲۱. کسانی گفته‌اند به حقایق می‌توان علم پیدا کرد، ولی به اعتباریّات نمی‌توان علم پیدا کرد.
۲۲. و کسانی درست عکس این را گفته‌اند. گفته‌اند به اعتباریّات می‌توان علم پیدا کرد، ولی به حقایق نمی‌توان علم پیدا کرد.

همه این اقوال نوعی شکاکیّت جزئی و موضعی‌اند، امّا شکاکیت‌های جزئی و موضعی منحصر در این اقوال نیست. یعنی باز هم تقسیم‌های دیگری انجام گرفته است.[1] شکاکیت‌های جزئی و موضعی، به این حیث، قسم‌های بسیار مختلفی پیدا می‌کنند. و هر قسم از شکاکیت جزئی و موضعی، راه‌حلّ جداگانه‌ای باید داشته باشد. برخلاف شکاکیّت کلی و جهانشمول، که اگر شکاکیت کلی و جهانشمول داشته باشیم، همهٔ شکاکیت‌ها در چند استدلال خلاصه می‌شوند، و اگر آن استدلالات را رد کردیم، همهٔ شکاکیت کلی و جهانشمول را رد کرده‌ایم، در اینجا این‌گونه نیست. شما اگر شکاکیّت کلی و جهانشمول را رد کنید، باز هم برای ردکردن هریک از انواع شکاکیّت جزئی و موضعی باید استدلالِ علیٰ حِدِه داشته باشید؛ که در این خصوص هم اقوال مختلفی وجود دارد.

از اینجاست که بحث اینکه «چرا گزاره‌های دینی بلادلیل‌اند؟» در گرفته است. چرا گزاره‌های دینی طبق نظر بعضی بلادلیل‌اند؟ یعنی چرا ما در باب گزاره‌های دینی باید بگوییم «ما در اینجا به صورت مضاعفی دلیل نداریم» یا «اگر در جاهای دیگر دلیل داریم، در اینجا دلیل نداریم»؟ این دو تعبیر را بدین جهت به‌کار می‌برم که قبلاً گفتیم که یا می‌گوییم «همهٔ گزاره‌ها دلیل ندارند و گزاره‌های دینی به نحو مضاعف دلیل ندارند» و یا می‌گوییم «گزاره‌های دیگر می‌توانند دلیل داشته باشند، امّا گزاره‌های دینی دلیل ندارند».

---

۱. بنده در مؤسسهٔ امام خمینی در سال ۷۱ یا ۷۲ در یکی از بحث‌های معرفت‌شناختی، همهٔ این اقوال مختلف را ــ که در اینجا قدری از آن را عرض کردم ــ گفته‌ام.

شکاکیت در دین

تقریر نخست: شکاکیت از طریق شک در انواعی از گزاره‌ها

حال چرا گزاره‌های دینی بلادلیل‌اند؟ زیرا در گزاره‌های دینی و مذهبی انواعی از اموری که متعلَّق شکِّ شکاکان قرار گرفته‌اند وجود دارد. پس شک در آنها مضاعف است و حتی عده‌ای که اصل وجود حقایق را قبول دارند و فقط در قلمرو خاصی از حقایق شک دارند، به‌نحوی دربارهٔ گزاره‌های دینی شک دارند. آن امور از این قرارند:

۱. دسته‌ای از گزاره‌های دینی مربوط به ماورای طبیعت‌اند (عوالم ملکوت، جبروت، لاهوت، هاهوت و...).[۱]
۲. دستهٔ دیگری از گزاره‌های دینی مربوط به مابعدِ دنیا هستند. مثل عالم برزخ و عالم آخرت.
۳. یک قسم از آنها مربوط به گذشته‌اند.
۴. تعدادی مربوط به آینده‌اند.
۵. و تعدادی از آنها مربوط به ارزش‌ها و تکالیف‌اند.

و چون معمولاً در میان گزاره‌های دینی این پنج دسته بیشترین اهمیت را دارند، اگر کسی در مورد یکی از آنها شکاک باشد، این نوع گزاره‌های دین برای او بلادلیل می‌شوند و طبعاً وضع آنها بدتر از وضع سایر باورها می‌شود. البته در این صورت، بعضی از علوم غیردینی هم با گزاره‌های دینی هم‌سرنوشت می‌شوند؛ مثل علم تاریخ که راجع به گذشته است.

حال اگر راجع به هر پنج مورد شکاک باشیم، نتیجه این می‌شود که در کلِ دین شک داریم و وضع دین نسبت به سایر باورها خراب می‌شود. زیرا می‌بینیم که گزاره‌های دینی و مذهبی هم اتفاقاً از همین پنج دسته‌اند. یعنی بعضی در باب حوزهٔ اول‌اند، بعضی در باب حوزهٔ دوم‌اند، و به همین

---

۱. به‌طور مثال، کانت در باب ماورای طبیعت شکاک بود.

ترتیب تا حوزهٔ پنجم. و چون در باب همهٔ آن حوزه‌ها هستند، من اصلاً می‌توانم به‌طور کلی در باب گزاره‌های دینی و مذهبی شاکّ باشم.

امّا از آن طرف هم امکان دارد که من فقط و فقط در یکی از این حوزه‌ها قائل به شکاکیّت جزئی یا مقطعی و موضعی باشم. و اگر در یکی از این حوزه‌ها قائل به شکاکیّت جزئی و موضعی باشم، در آن صورت، من فقط و فقط در باب آن بخش از گزاره‌های دینی و مذهبی که مربوط به این حوزه هستند شاک می‌شوم و در باب بقیّهٔ دیگر می‌توانم شاک نباشم.

فقط یک نکته وجود دارد و آن اینکه اگر مطلبی که تا اینجا عرض می‌کردم مورد قبول قرار گیرد، نتیجه می‌شود که همهٔ کسانی که نسبت به دین شاک‌اند، از یک قماش نیستند، و بنابراین در مورد همه نمی‌توان به یک نحو حکم کرد. معنای این سخن این است که ممکن است کسانی در باب دین به گونه‌ای شاک باشند که اگر شما تغییری در دین ایجاد کنید، آنها می‌توانند به دین ملتزم شوند؛ فقط آن تغییر باید تغییری باشد که مثلاً آن قسمت را از دین بیرون ببَرَد. امّا ممکن است کسانی هم نسبت به دین به گونه‌ای شاک باشند که اگر این تغییر را هم ایجاد کنید، همچنان به دین شاک می‌مانند. چون مشکل آنها در ناحیهٔ دیگری است. ولی به‌طور کلّی می‌توان گفت که بیشترِ شاکّانِ در دین، از دو حیث شاک‌اند:

۱. یکی در مورد سخنانی که دین در باب عالم مجرّدات می‌گوید؛

۲. و دیگر در مورد سخنانی که دین در باب عالم پس از مرگ می‌گوید، یعنی بَعْدَالدّنیا.

بیشترِ شکّاکانی که در باب دین شاک‌اند ــ البته آن عدّه که در این تقریر جای می‌گیرند، چون تقریرهای دیگری نیز خواهم گفت ــ شکّاکانی هستند که دربارهٔ اموری که دین در باب ورای عالم طبیعت (یعنی عوالم و ساحاتِ غیر از عالم و ساحت طبیعت) یا دربارهٔ بعد از

عالم دنیا می‌گوید (یعنی در باب برزخ، آخرت، بهشت، جهنّم و...) شاک‌اند. این یک تقریر بود.

تقریر دوم: شکاکیت از طریق عدم حجیت معرفت‌شناختیِ وحی

امّا برای اینکه کسانی نسبت به باورها یا گزاره‌های دینی، در قیاس با سایر گزاره‌ها یا باورها، وضع متفاوتی قائل شوند، تقریر دومی نیز وجود دارد که آن تقریر اصلاً به بحث شکاکیت جزئی و موضعی یا کلی و جهانشمول کاری ندارد. یعنی کاری ندارد که من مثلاً شکاک جزئی و موضعی هستم و در این قسمت‌ها شک دارم، بلکه از راه دومی وارد می‌شود. آن تقریر این است که کسانی گفته‌اند: «اصلاً اینکه ما می‌گوییم وضع باورهای دینی با سایر باورها متفاوت است، از این جهت نیست که ما شکاک جزئی و موضعی هستیم، بلکه از این جهت است که ما برای وحی حجّیت معرفت‌شناختی قائل نیستیم». چون تعبیر وحی قدری مُضَیَّق است، من می‌گویم تجربهٔ دینی، تا اگر شما به وحی هم قائل نیستید و به تجربهٔ دینی قائل هستید، بگویید تجربهٔ دینی. این شکّاکان می‌گویند: «ما اصلاً برای وحی، یا به تعبیر عام‌تری، برای تجربهٔ دینی حجیّت معرفت‌شناختی قائل نیستیم. آنگاه می‌گویند این باورها یا گزاره‌ها همه از وحی یا از تجربهٔ دینی منشأ گرفته‌اند. وقتی خودِ وحی، یا خودِ تجربهٔ دینی، حجیّت معرفت‌شناختی ندارد، در آن صورت وضع این گزاره‌ها که مبتنی بر آن هستند نیز به همین قرار است.

نخست بپردازیم به اینکه ما این حجیّت معرفت‌شناختی را برای چه چیزی قائل‌ایم؟ شکّی نیست که در اینجا نیز همانند مورد قبلیِ بحث، یعنی بحث در باب منابع شناخت ــ یا به تعبیر دیگر، بحث در باب ابزارهای شناخت ــ بین معرفت‌شناسان وفاقی وجود ندارد. بعضی از معرفت‌شناسان، در باب حجیت منابع یا ابزارهای شناخت توسّع

قائل‌اند، و بعضی آنها را مُضَیّق می‌دانند. اما تقریباً می‌توان گفت که مواردی که در اینجا عرض خواهم کرد، مورد وفاق همه است:

۱. حسّ ظاهر.[1] در باب حسّ ظاهر به عنوان منبع یا ابزار شناخت تقریباً وفاق وجود دارد.

۲. حسّ باطن.[2] معمولاً مورد قبول همه است.

۳. حافظهٔ واقعیِ جمعی؛[3] بعضی گفته‌اند حتی قید «جمعی» را هم نباید اضافه کرد. امّا بعضی دیگر گفته‌اند این قید را نیز باید اضافه کرد؛ یعنی حافظهٔ واقعیِ جمعی است که جزء منابع شناخت است. دوستان می‌دانند که تعبیر «واقعی» را معرفت‌شناسان از زمان لاک به این سو اضافه کردند. چون لاک می‌گفت ما هم حافظهٔ ظاهری[4] داریم و هم حافظهٔ واقعی.[5] و حافظهٔ ظاهری یعنی به‌یادآوردنِ چیزی که در گذشته رخ نداده است، که ماها الیٰ‌ماشاءالله داریم؛ یعنی چیزی را به‌یاد می‌آوریم و صادقانه می‌گوییم که به همین صورت بود، اما بعد معلوم می‌شود که آن چیز اصلاً رخ نداده است. در اینجا حافظهٔ ما ظاهری بوده است. یعنی چیزی را به‌یاد آورده‌ایم که در گذشته رخ نداده است. حافظهٔ واقعی یعنی به‌یادآوردن چیزی که در گذشته رخ داده است. لذا بعضی گفته‌اند که باید گفت «حافظهٔ واقعیِ **جمعی**». امروزه نیز در معرفت‌شناسی، کسانی مثل آقای دَنْسی بر جمعی‌بودنِ حافظه تکیه می‌کنند و می‌گویند حافظهٔ جمعی مهم است. البته جمع در حافظهٔ جمعی، می‌تواند از یک به بالا هر عددی باشد، ولی می‌گویند حافظهٔ فردیِ یگانه را نمی‌توان محلّ توجه قرار داد. جمعی یعنی حافظه‌ای که تعداد افراد معتنابه‌ای دارای آن حافظه باشند، نه یک فرد. حال این تعداد معتنابه چندتاست؟ این تعداد، به‌حسب امری

1. sensation
2. introspection
3. collective real memory
4. apparent
5. real

که به‌یاد آورده می‌شود متفاوت است. در بعضی موارد لااقل دو نفر باید واقعه را به‌یاد بیاورند، گاه پنج نفر باید به‌یاد بیاورند، و گاه باید یک میلیون نفر به‌یاد بیاورند، و قِس علی هذا.

می‌دانید که دیوید هیوم به یک معنا پایه‌گذار فلسفهٔ تحلیلیِ تاریخ بود. یکی از چیزهایی که هیوم بسیار بر آن تأکید کرد ــ و به نظر من سخن بسیار پخته‌ای است ــ این است که می‌گفت: «مورّخ، علاوه بر اینکه باید اسناد و مدارک و همهٔ چیزهایی را که در تاریخ گفته می‌شود ببیند، باید دقت کند که انسان‌های زمان قدیم را، به لحاظ روان‌شناختی، با انسان‌های امروز متفاوت نبیند. یعنی باید با خودش بگوید «امروزه اگر چنین چیزی پیش می‌آمد چگونه بود؟»؛ و نباید بگوید «حتماً انسان‌های آن دوره وضع روحی‌شان بالکل با ما متفاوت بوده است». هیوم می‌گفت: شما همیشه در هنگام تحقیق، روان انسان‌های قدیم را مثل روان انسان‌های امروز به حساب بیاورید.

خدا رحمت کند مرحوم آقای ستوده را. ما خدمت ایشان مکاسب می‌خواندیم. ایشان می‌گفتند شما همیشه فکر می‌کنید مردمی که در زمان پیامبر زندگی می‌کردند، حنا به ریش گذاشته بودند و یک تسبیح هم داشتند و همیشه داشتند ذکر می‌گفتند. نخیر! در میان آنها هم آدم‌های اوباش و پست و نادرست بود. لذا ایشان همیشه بدشان می‌آمد که کسی بگوید قدیمی‌ها فلان‌طور بودند. هر وقت کسی از این حرف‌ها می‌زد می‌گفتند: می‌خواهید بگویم قدیمی‌ها چقدر خوب بودند؟ الآن زمین متری ۳۰ هزار تومان است و خیابان دوازده‌متری می‌کشند. اما برای قدیمی‌ها زمین متری یک شاهی هم نبود، بااین‌حال، ببینید کوچه‌هایشان را در محله‌های قدیمی چطور درست کرده‌اند که دو تا آدم از بغل هم نمی‌توانند رد بشوند! ایشان می‌گفتند: ببینید، اینها قدیمی‌ها هستند؛ قدیمی‌هایی که می‌گویند خیلی دست و دل باز بوده‌اند. ایشان بدشان می‌آمد از اینکه از قدیمی‌ها تعریف بیجا بشود.

غرض من از ذکر این مطلب این بود که این‌گونه سخن‌گفتن دربارهٔ «قدیمی‌ها»، درواقع عبارةٌ اُخرای این است که گویا ما برای قدیمی‌ها روان‌شناسی‌ای متفاوت با خودمان قائل‌ایم. ایشان از این نحوه حرف‌زدن بسیار ناراحت می‌شدند. مخصوصاً اگر کسی می‌گفت «قدیمی‌ها بهتر از ماها بوده‌اند. به‌هرحال، این نکته وجود دارد که ما واقعاً نباید روان‌شناسیِ قدیمی‌ها را متفاوت با خودمان بدانیم.

۴. منبع چهارمی که همه قبول کرده‌اند، استدلال بر طبق قواعد منطق است، که گاه به «استدلال بر طبق قواعد منطق» می‌گویند عقل. البته عقل معانی دیگری نیز دارد، اما عقل به این معنا است که به آن می‌گوییم reason.

اکنون تقریباً مورد وفاق است که می‌توان این چهارچیز را به‌عنوان ابزار و منبع شناخت تلقّی کرد. دیگر هرچه که اضافه بر این چهارچیز ذکر می‌شود محلّ شک و شبهه است. حتّی اخیراً دیدم جناب آقای اِرنِست سوسا[1] ـ که به سختگیری و زمختی در مسائل معرفت‌شناسی معروف است ـ درکتاب اخیرش که در سال ۲۰۰۱ منتشر شده است، این چهارمورد را قبول دارد و می‌گوید انصافاً در این چهارچیز نمی‌توان شک کرد؛ می‌توان آنها را ابزار شناخت دانست و گفت که در آنها خطای سیستماتیک وجود ندارد و می‌توانند ما را به واقع برسانند.

○ آیا مصادیق حسّ باطن را هم احصا کرده‌اند؟

● مورد اختلاف است، امّا آن سه موردی که از حسّ باطن محلّ اختلاف نیست، از این قرار است:

۱. علم به وضعیت‌های ناشی از فیزیولوژی، مثل احساس گرسنگی، احساس تشنگی، و احساس خستگی.

---

1. Ernest Sosa

۲. علم به تجارب نفسانی. مثل علمی که انسان به محبّت خودش، به ناامیدی خودش، به امیدواری خودش، به شادی خودش، به اندوه خودش و... دارد.

۳. مصداق دیگری از حسّ باطن را هم همه قبول دارند و آن علم به شهودهای دکارتی است. مثل اینکه انسان در باطنش حس می‌کند که اگر سرتاسر توپی سفید باشد، دیگر هیچ نقطه‌ای از آن نمی‌تواند سیاه باشد. یا اگر چیزی رنگ داشته باشد، حتماً شکل هندسی دارد. این امور را نیز به‌وسیلهٔ حسّ باطن‌مان می‌گوییم، و عالم خارج را نگاه نکرده‌ایم؛ در درون خودمان هر قدر به خودمان فشار می‌آوریم می‌بینیم که اگر چیزی رنگ داشت، حتماً شکل هم دارد.

○ این موارد تجربهٔ بیرونیِ جمع‌شده در ذهن آدمی نیست؟

● بله، ولی بالاخره اکنون دیگر جزء حسّ ظاهر نیست و درواقع جزء حسّ باطن است. البته بعضی‌ها در باب اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین، حتی این مقدار را هم که من تسلیم شدم تسلیم نمی‌شوند (چون چیزی که در مثال توپ می‌گفتم، مصداقی از اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین بود)؛ اینکه می‌گفتم اگر سرتاسر توپی سفید باشد، ممکن نیست حتّی یک نقطه از آن سیاه باشد، به این دلیل بود که مصداق اجتماع و ارتفاع نقیضین است. امّا در مورد مثال بعدی که دربارهٔ رنگ و شکل بود، می‌توان قبول کرد که درک آن ناشی از حسّ ظاهر است ولی اکنون بالاخره جزء حسّ باطن است.

پس این سه مورد را همه قبول دارند. ولی مصادیق دیگرِ حسّ باطن مورد وفاق نیست و بعضی در آنها تشکیک کرده‌اند و شک دارند. مثلاً، بسیاری از معرفت‌شناسان موردی که می‌خواهیم کم‌کم به آن نزدیک

شویم، یعنی تجاربِ عرفانی را، جزء حسّ باطن می‌دانند، ولی در عین حال شک دارند که بتوان برای آن حجیّت قائل شد.

حال بحث بر سر این است که حجیّت وحی از کجاست؟ مسلّماً وحی جزء حسّ ظاهر و حسّ باطن ــ البته از اقسامی که مورد اجماع است ــ و حافظه و استدلالِ بر طبق قواعد منطق نیست؛ پس وحی حجیّت خود را از کجا می‌آورد؟ بحث حجیّت، مخصوصاً مسئلهٔ حجیّت وحی، زمانی مشکل‌تر می‌شود که بخواهیم حجیّت وحی را برای غیرکسی که مَهبِط وحی واقع شده است، محلّ بحث قرار دهیم. یعنی حجیّت وحی برای خود کسی که مَهبِط وحی بوده و وحی بر او هبوط کرده، راحت‌تر قابل فهم و حتّی قابل‌قبول است، تا برای دیگران. اکنون مسئلهٔ حجیّت معرفت‌شناختیِ وحی ــ یعنی حجیّت تجربهٔ دینی ــ مطرح است، آن هم حجیّت معرفت‌شناختیِ وحی برای ما، مایی که بر خودمان وحی نمی‌شود. ما از کجا می‌توانیم بگوییم که آن چیزی که ایشان به آن رسیده مطابق با واقع است؟

باز در اینجا، یعنی در مورد خود ما که محلّ وحی نیستیم و وحی بر ما هبوط نکرده است، دو مقام را باید از یکدیگر تفکیک کرد. گاه بحث بر سر این است که آنچه که پیامبر ــ چه محمّدبن‌عبدالله و چه دیگرانی که مدّعی پیامبری و وحی و حتّی مدّعی تجربهٔ دینی‌اند ــ یعنی صاحب تجربهٔ دینی[1] به گوش ما می‌رسانَد، مطابق با اعتقادش هست یا نه؟ این یک بحث است؛ و بحث دیگر این است که آیا اعتقاد او مطابق با واقع است یا نه؟ این موضوع دوم، بیشتر محلّ بحث است.

---

۱. یعنی حتّی واژهٔ «وحی» را هم به‌کار نبریم. چون تعبیر وحی فقط در ادیان ابراهیمی به‌کار می‌رود و در ادیان غیرابراهیمی به‌کار نمی‌رود. ولی تجربهٔ دینی را آنها نیز به‌کار می‌برند و به آن قائل‌اند.

مثلاً دوستان بهتر از بنده می‌دانند که در داستان نجاشی و مهاجرت جعفربن‌أبی‌طالب همراه با تعدادی دیگر به حبشه، کتاب‌های تاریخ می‌گویند که نجاشی پرسید: «بالاخره علائم پیامبری محمّد چیست؟» حال فرض می‌کنیم که ملاقات بین نجاشی و جعفر واقعاً رخ داده باشد، نهایتاً چه چیزی را اثبات می‌کند؟ از نظر یک معرفت‌شناس، اگر هم رخ داده باشد و در اصلِ رخدادش شکی نباشد،[1] نهایت چیزی که اثبات می‌کند این است که چون محمّدبن‌عبدالله، انسان امین و درستکاری است، نه حبّ جاه دارد و نه حبّ مال، و نه ریاستی از دست داده که حال بخواهد آن را به دست بگیرد، و امثال‌ذلک، لذا آنچه را که او به ما می‌گوید عین اعتقاداتش است. واقعاً اگر می‌گوید «الف ب است» یا «جبرئیل بر من فرو خواند که فلان» یا اگر می‌گوید «جبرئیل بر من نازل شد»، هرچه می‌گوید، عین اعتقادش را می‌گوید.

امّا باید توجه داشت که حجّیت معرفت‌شناختی غیر از حجّیت اخلاقی است. این استدلال، فقط صدق اخلاقیِ کلام پیامبر را می‌رساند. یعنی نشان می‌دهد که قول پیامبر، مطابق با عقیدهٔ ایشان بوده است. امّا حجّیت معرفت‌شناختی یعنی اینکه آیا فلان عقیده مطابق با واقع است یا

۱. اینکه می‌گویم «در اصلِ رخدادش شکی نباشد» به این دلیل است که در خودِ آن واقعه ــ به همان صورتی که در کتاب‌های تاریخ آمده ــ تشکیکاتی شده است. از جمله می‌دانید که در آنجا جعفر در جواب به نجاشی، یکی از ویژگی‌هایی که برای پیامبر می‌شمرد این است که می‌گوید: «ما از هر گوشتِ مَیْته و از هر ذبیحه‌ای می‌خوردیم، ولی محمّد گفت فقط ذبیحه‌ای را بخورید که "ذُکِرَ اسمُ اللهِ عَلَیها"؛ فقط چنین ذبیحه‌ای را بخورید». با اینکه این نکته مورد اتّفاق همه است که اصلاً تحریم گوشت ذبیحه‌ای که نام خدا بر آن خوانده نشده، در مدینه تشریع شد! یعنی تشریعِ شرائطِ گوشت ذبیحه، همه در مدینه است؛ اما داستان نجاشی علی‌القاعده باید در دورانِ مکّی رخ داده باشد. به‌هرحال، فعلاً فرض می‌کنیم که این ملاقات واقعاً رخ داده باشد.

نه؟ این همان صدق منطقی است؛ و در حجیّت معرفت‌شناختی، صدق منطقی است که محلّ بحث است.

حال در مورد صاحب تجربهٔ دینی، به فرض که کلام او مطابق با عقیده‌اش باشد، از چه طریقی برای ما معلوم می‌شود که عقائدی که وی ابراز می‌کند، مطابق با واقع است؟ این حجّیت معرفت‌شناختی را از کجا می‌توان احراز کرد؟ در این زمینه کارهای بسیاری انجام داده‌اند و دوستان می‌دانند که در میان کسانی که امروزه در فلسفهٔ دین کار می‌کنند، بیشترین کارها را در این زمینه دو نفر انجام داده‌اند. یکی آقای کیت یَنْدِل[1] است که در این زمینه بسیار کار کرده و سعی کرده اثبات کند که وحی ــ یعنی تجربهٔ دینی ــ از لحاظ معرفت‌شناختی حجّیت دارد. دیگری آقای آلْسْتون[2] است، که سه کتاب در این زمینه نوشته است. با همهٔ این کارها می‌خواهند اثبات کنند که تجربهٔ دینی حجیّت معرفت‌شناختی دارد. البتّه اگر دقت کرده باشید یک بحث را اصلاً اینجا نیاوردیم. در اینجا فقط بحث صدق اخلاقی و صدق منطقی را پیش کشیدیم و علاوه بر این گفتیم که اصلاً بحث بر سر صدق منطقی است و با صدق اخلاقی کاری نداریم. امّا بحث دیگری نیز در این بین وجود دارد که آن را مطرح نکردیم، و آن اینکه آیا معلومات و عقائد سابقِ صاحب تجربه ــ نه در تعبیرِ تجربه بلکه ــ در نفسِ تجربه، تأثیر نمی‌گذارد؟ در مورد تعبیر و تفسیری که شخصی از تجربهٔ دینی‌اش می‌کند، شکی نیست که فرهنگ و علوم و معارف زمانه بر آن اثر می‌گذارد. اما سؤال این است که آیا در خود تجربه اثر نمی‌گذارد؟ آیا در نفسُ التّجربه نه در تعبیرُالتجربه اثر می‌گذارد یا نمی‌گذارد؟ به این بحث نیز فعلاً کاری نداریم. فعلاً سؤال این است که ما چگونه برای وحی حجّیت معرفت‌شناختی قائل باشیم؟ اینجاست که اگر دوستان دقّت کنند راه‌های مختلفی طی شده است.

---

1. Keith Yandel

2. William P. Alston

۱. یک راه این است که گفته‌اند ما می‌توانیم حجّیت معرفت‌شناختیِ وحی را از راه اجماع بفهمیم. کمااینکه اگر فرض کنید ما در شهری باشیم که همه کور باشیم و فقط معدودی انسان‌های بینا در میان ما وجود داشته باشند که از چیزهایی که با چشم‌شان می‌بینند گزارش می‌دهند، در این صورت ما که کوریم و نمی‌توانیم مستقیماً بفهمیم که آیا گزارش این عدّه مطابق با واقع است یا نه،[1] چه می‌توانیم بکنیم؟ چون خودمان چشم نداریم، تنها راه موجود این است که ببینیم آیا مجموع گزارش‌هایی که این عدّه می‌دهند با یکدیگر موافق است یا نیست. اگر موافق باشد، قرینه‌ای جدّی داریم بر اینکه آنها واقع را گزارش می‌کنند؛ و اگر همهٔ بیناها گزارش واحدی از خیارها بدهند و همه بگویند که «خیار سبز است» و «پرتقال زرد است»، می‌توانیم بگوییم «پس لابد پرتقال زرد است و خیار سبز است». قائلان این قول گفته‌اند که ما، که خودمان تجربهٔ وحیانی/دینی نداریم، می‌توانیم گزارش‌هایی را که صاحبان تجربه‌های وحیانی و دینی داشته‌اند، ملاحظه کنیم و ببینیم آیا این گزارش‌ها با یکدیگر متوافق هستند یا نه؟ آنگاه بر اساس توافق‌شان بگوییم که «لابد واقعیّت همین است». مثلاً یَنْدِل در کتاب معرفت‌شناسیِ تجربهٔ دینی نهایتاً می‌گوید که «این اجماع[2] وجود دارد». ولی فی‌الواقع به نظر می‌رسد که این نیز قانع‌کننده نیست. چون:

۱. اوّلاً نفسِ اجماع دلالت بر مطابق با واقع بودنِ مُجْمَعٌ‌علیه نمی‌کند؛ یعنی نفس اینکه اجماع وجود داشته باشد نشان نمی‌دهد که آن چیزی که بر آن اجماع شده مطابق با واقع است.

---

۱. چون فرض بر این است که ما خودمان کور هستیم و بنابراین، هیچ تجربهٔ بصری نداریم. حال که هیچ تجربهٔ بصری نداریم و خودمان نمی‌توانیم تحقیق کنیم و بفهمیم که وقتی این عدّه می‌گویند «پرتقال زرد است» یا «خیار سبز است» آیا راست می‌گویند یا راست نمی‌گویند، باید چه کنیم؟

2. consensus

۲. ثانیاً نهایت نقشی که برای اجماع می‌توان قائل شد این است که اجماع شرط لازم صدق است، ولی شرط کافی صدق نیست. پس شرط لازم صدق بودن را قبول داریم و باید بر آن تأکید کنیم، امّا اجماع شرط کافی صدق نیست. یعنی حال که خودمان نمی‌توانیم صدق این نوع گزاره‌ها را تحقیق کنیم، شرط لازم برای صادق‌بودن گزارهٔ «الف ب است» این است که همهٔ بیناها بگویند «الف ب است»، امّا شرط کافی برای صدق نیست.

۳. ثالثاً اصلاً اجماعی در کار نیست. کدام اجماع؟ اتفاقاً بین آنچه که از پیامبران ــ یعنی بنیانگذاران ادیان و مذاهب ــ به دست ما رسیده، چیزهایی که واقعاً محلّ شک و شبهه است چیزهایی است که محلّ اجماع نیست. وگرنه البته که همه گفته‌اند «عدل خوب است»، «ظلم بد است»، «تواضع خوب است»، «تکبّر بد است» و مابقیِ مشترکات؛ اما اینها که محلّ بحث نیست. محلّ بحث آنجاست که یکی می‌گوید «معاد»، اما دیگری می‌گوید «تناسخ». این اختلاف‌ها را چه بگوییم؟ بالاخره معاد است یا تناسخ؟ این گزاره‌هاست که محلّ بحث است؛ یکی می‌گوید بهشت و جهنّم وجود دارد، دیگری می‌گوید آخرین عذابی که انسان‌ها می‌کشند عذاب جان‌دادن است و همین که شکنجهٔ جان‌دادن تمام شد، دیگر همه در راحت و سرور و امن‌اند.

○ در مورد کسانی که ادعای تناسخ دارند و مبتنی بر وحی هستند قدری توضیح دهید.

● بنده دارم گزاره‌های مبتنی بر تجربهٔ دینی را می‌گویم. آقای یَنْدل تجربهٔ دینی را مطرح می‌کند و می‌خواهد بگوید در ادیان شرق و غرب، همهٔ کسانی که صاحبان تجربهٔ دینی‌اند، هم‌رأی‌اند. اگر مراد شما از وحی،

وحی‌ای است که در ادیان ابراهیمی وجود دارد، باید توجه داشته باشید که در ادیان شرقی، وحی به این معنا واقعاً وجود ندارد. بنیانگذاران ادیان شرق نمی‌گویند ما پیغمبر هستیم.

○ آنها بالاتر از این می‌گویند. می‌گویند ما اَوَتارا[1] هستیم و خودِ خداییم.

● بله. البته در ادیان ابراهیمی نیز مسیحیان در مورد شخص عیسی به همین سخن قائل‌اند. در مورد عیسی می‌گویند «عیسی تجسّم خداست»؛ نمی‌گویند «او پیامبر خداست». البته مسیحیان در باب انبیای بنی‌اسرائیل، قائل به وحی هستند؛ امّا در مورد عیسی قائل به وحی نیستند. آنها می‌گویند عیسی اصلاً تجسّم خداست. عیسی خودِ خداست که تجسّد و تجسّم پیدا کرده است، نه اینکه پیغمبرِ خدا باشد. از این نظر، دربارهٔ او کلمهٔ «وحی» را به‌کار نمی‌برند. به همین علت است که بنده بارها گفته‌ام وقتی revelation را ترجمه می‌کنید، اگر می‌خواهید کلّ معنای آن را برسانید، باید بگویید «وحی و انکشاف الاهی»، تا «وحیِ» آن اسلام و یهودیّت را دربر بگیرد و «انشکافِ الاهی» مسیحیّت را. revelation را نمی‌توان به وحی ترجمه کرد؛ زیرا در این صورت عیسی را دربر نخواهد گرفت. باید بگوییم وحی و انکشاف الاهی تا شامل هر دو بشود.

پس واقعاً اجماعی نیز وجود ندارد و ظاهراً از این راه نمی‌توان حجیّت تجربهٔ دینی را احراز کرد.

۲. راه دومی که پیشنهاد شده این است که از خود ادعاکننده سؤال کنیم. این راه نیز صحیح نیست.

۳. راه سوم این است که به آثار روان‌شناختیِ مثبتی که تجربهٔ دینی بر خود صاحب تجربه دارد و مترتب بر تجربهٔ دینی است توجه کنیم.

1. avatara

درواقع قائلان به این قول می‌گویند این آثار دلیل بر صدق مدعای صاحبان تجربه است.

جواب این قول این است که اینکه احوال روانی اثر خاصی داشته باشند یک بحث است و اینکه یک حال روانی صدق معرفت‌شناختی پدید بیاورد بحث دیگری است. به تعبیردیگر، اینکه احوال روانی یک اثر خاص داشته باشند، غیر از این است که آن حال روانی از سنخ علم باشد.

۴. راه چهارم تنصیص انبیای سابق است؛ اما این نیز قابل‌قبول نیست. چون اولاً خود حرف انبیای سابق را از کجا باید قبول کنیم؟ یعنی به لحاظ معرفت‌شناختی چرا باید حرف انبیای سابق را بپذیریم؟ ثانیاً اگر بخواهیم از این طریق عمل کنیم اولین پیامبر خدا را از کجا بشناسیم؟ یعنی اولین پیامبر چگونه شناخته می‌شود؟ چون قبل از اوّلین پیامبر نبیّ‌ای وجود ندارد که او را تنصیص کند. مضافاً بر اینکه اصلاً آیا تنصیص وجود داشته است. چون این نصوص، مثلاً در مورد پیامبر اسلام، به وسیلهٔ مورخان مسلمان عرضه شده است که خود به پیامبری ایشان اعتقاد داشته‌اند و بنابراین ذی‌نفع بوده‌اند.

۵. راه پنجم که تنها راه باقیمانده است معجزه است.[۱] در این خصوص مسئله این است که مدلول معجزه چیست؟ معجزه چه چیزی را اثبات می‌کند؟ در این مورد نظر ادیان متفاوت است:

۱. برخی ادیان گفته‌اند وجود معجزه دال بر وجود خداوند است و وجود خداوند را اثبات می‌کند.

---

۱. البته فعلاً به شبهات مربوط به معجزه کاری نداریم. یعنی اینکه اولاً آیا معجزه امکان تحقق دارد؟ و ثانیاً بر فرض امکان، آیا معجزه رخ داده و تحقق یافته است یا نه؟ و ثالثاً آیا معجزه در مورد پیامبر مورد نظر ما رخ داده یا نه و او معجزه‌ای داشته است یا نه؟ فعلاً به این شبهات و اشکالات معجزه کاری نداریم. [در جلسهٔ سوم به این مباحث پرداخته شده است].

۲. برخی گفته‌اند دینی که بانی آن این معجزه را داشته برحق است و معجزه حقانیت آن دین را اثبات می‌کند.
۳. برخی گفته‌اند آن قومی که معجزه در میان آنان رخ داده قوم برگزیده‌اند و برحق‌اند.
۴. برخی گفته‌اند معجزه دلیل بر صدق آن پیامبر است و ارائه‌کنندهٔ معجزه نبیِ صادق است.

اما کسانی این راه پنجم را نیز قابل قبول ندانسته‌اند و گفته‌اند: بر فرض چشم‌پوشی از شبهات و اشکالات مربوط به معجزه، ما معتقدیم مدلول معجزه این است که شخصی که معجزه به دست او اتفاق افتاده دارای علم یا قدرتی است که دیگران آن را ندارند، اما این امر هیچ دلالتی بر صدق مدعیات او نمی‌کند.

۱۱

قول چهارم: دیدگاه سنّت‌گرایان (بخش اوّل)

در ادامهٔ درس‌های جلسات قبل، امروز می‌خواهم دیدگاهی را خدمت دوستان عرض کنم که، اگرچه مقدّمات و مؤلفه‌های عدیده‌ای دارد، ولی اوّلاً هیچ‌یک از مؤلّفه‌ها و مقدماتش را نمی‌توان قاطعانه رد کرد؛ و ثانیاً، تقریباً همهٔ مقدّمات و مؤلفه‌هایش از قدیم‌الایّام به صورت خطِ نشان‌های قوی یا ضعیفی در تفکر فیلسوفان دین، الاهی‌دانان و کسانی که به‌نحوی در ارتباط با دین یا معنویّت سخن می‌گفته‌اند، وجود داشته است. اگر بتوان این مجموعه را پذیرفت یا نهایتاً بتوان نوعی رُجحان معرفتی نسبت به مجموعه‌های بدیل برای آن قائل شد، به نظر می‌رسد که نوعی دفاع از باورهای دینی صورت گرفته است.

این دیدگاه، دیدگاهی است که بیشتر سنّت‌گرایان در ادیان و مذاهب از آن دفاع می‌کنند؛ یعنی سنت‌گرایانِ ادیان مختلف، مخصوصاً سنّت‌گرایان مسلمان، مسیحی، یهودی، و هندو. در این دیدگاه، تمام قصد و غرض این متفکران مصروف اثبات این معناست که برای انسان عاقل، حجیّت باورهای دینی حتّی از سایر باورها نیز بیشتر است؛ یعنی انسان باید برای باورهای دینی، وزن معرفتی‌ای قائل باشد که از سایر باورها بیشتر است. و درنتیجه، نباید برای سایر باورها ــ حتّی باورهای علوم، و حتّی باورهای علوم تجربی، و حتّی باورهای علوم تجربیِ طبیعی ــ آن‌قدر قدر و قیمتِ معرفتی قائل باشد. این دیدگاه چنین ادّعایی است. همان‌طور که عرض

کردم، همهٔ سنت‌گرایان به این دیدگاه قائل‌اند. اما شاید بهترین تعبیر از این دیدگاه را آقای هیوستون اسمیت[۱] در دو اثر از مجموعهٔ آثارش بیان کرده است.

امروزه تقریباً مورد وفاق است که آقای هیوستون اسمیت بزرگ‌ترین دین‌شناس زندهٔ جهان است. ایشان استاد دین‌شناسیِ مقایسه‌ای[۲] است و خودش سنت‌گراست، البته سنت‌گرای مسیحی.[۳] آقای هیوستون اسمیت ــ که آمریکایی است ــ رَجُلِ بزرگی است و به نظر من متفکر بسیار مهمّی است. ایشان در دین‌شناسیِ مقایسه‌ای بسیار کار کرده است. ایشان در دو اثر از مجموعهٔ آثارش به موضوعی که خدمتتان عرض خواهم کرد پرداخته است. یکی در کتاب حقیقتِ از یاد رفته[۴] که بنده آن را ترجمه کرده‌ام و دیگر در کتاب فراسوی نگرشِ پسامتجدّد[۵] که آن را نیز بنده ترجمه کرده‌ام. مطالبی که در اینجا می‌خواهم عرض کنم از این دو کتاب است.

اوّلین مقدمهٔ این استدلال این است که وجودشناسی[۶] بر معرفت‌شناسی[۷] توقف دارد و معرفت‌شناسی بر روان‌شناسی[۸و۹] توقّف

1. Huston Smith

2. comparative religion

۳. البته دوستان هیوستون اسمیت را با دو اسمیتِ دیگر اشتباه نکنند. یکی وُلْفْگَنگ اسمیت (Wolfgang Smith)، که او نیز سنت‌گرا است. ایشان اولاً و بالذات فیزیک‌دان و ریاضی‌دان است و ثانیاً و بالعرض یک متفکر دینیِ سنت‌گرا است. دیگری آقای ویلْفِرِد کَنْتْوِل اسمیت (Wilfred Cantwell Smith) است. ایشان آمریکایی است و از فیلسوفان دین طراز اوّل است که گرایش‌اش بیشتر اسلامی است. از ایشان به فارسی کتابی تحت عنوان اسلام در جهان امروز ترجمه شده، که سال‌ها پیش در اوائل دههٔ ۵۰ در عِداد انتشارات دانشگاه تهران به چاپ رسید، با ترجمهٔ مرحوم دکتر حسینعلی هَرَوی که استاد بنده در دانشکدهٔ الاهیّات بودند. البته ایشان کتاب کَنتوِل اسمیت را از زبان انگلیسی ترجمه نکرده، بلکه از روی ترجمهٔ فرانسهٔ آن ترجمه کرده است. به این لحاظ، ترجمهٔ چندان جالبی نیست.

4. The Forgotten Truth

5. Beyond the Post-Modern Mind

6. ontology

7. epistemology

8. psychology

۹. بعداً خواهم گفت که مراد از روان‌شناسی، دقیقاً روان‌شناسیِ تجربی نیست.

دارد. و بنا بر این مقدمه، اگر بخواهیم وجودشناسیِ موفقی داشته باشیم، باید معرفت‌شناسیِ موفّقی داشته باشیم؛ و اگر می‌خواهیم معرفت‌شناسیِ موفّقی داشته باشیم باید روانشناسیِ موفّقی داشته باشیم و چاره‌ای جز این نیست. این مقدّمات را توضیح خواهم داد.

به نظر من، اگر دوستان بر روی این مقدّمات قدری فکر کنند، انصافاً می‌ارزد. چون در عین حال که نمی‌خواهم بگویم این نظر قابل انتقاد نیست،[1] امّا به نظر من دیدگاه پخته و عمیقی است. یعنی مثل بقیهٔ دیدگاه‌ها نیست که نوعی سطحی‌نگری در آنها وجود دارد. نخست بپردازیم به قسمت اوّل.

وجودشناسی یعنی آن شاخه‌ای از علوم و معارف که موضوع مورد بحثش این است که در عالم واقع چه چیزی وجود دارد، چه هست، و چه نیست؛ اعمّ از اینکه آن چیز را به صورت «xوجود دارد» و «xوجود ندارد» بیان کند، یا به صورت «xدارای وصفِ p است» و «xدارای وصفِ p نیست»، و یا به صورت «x با y دارای ارتباطِ R است» و «x با y دارای ارتباطِ R نیست». به هریک از این قوالب و گزاره‌ها که ریخته شود، بالاخره وجودشناسی است؛ یعنی دربارهٔ عالم واقع سخن می‌گوید. خود این عالم واقع البته اعم از عالم واقع کنونی، عالم واقع قبلی، عالم واقع بعدی، عالم طبیعت، و عالم ماورای طبیعت است. درواقع، زمانی که می‌خواهیم ببینیم در جهان هستی واقعاً چه خبر است و چه می‌گذرد، با وجودشناسی سروکار داریم.

حال ادّعا این است که اگر شما بخواهید وجودشناسیِ قابل اعتنا و معتبری داشته باشید، باید معرفت‌شناسیِ قابل اعتنا و معتبری داشته باشید. چرا؟

۱. انتقادات بسیاری می‌توان به این استدلال واردکرد و بعداً خودم انتقاداتم را خواهم گفت.

ما در مواجههٔ با عالم واقع،[1] از هر طریقی که با عالم واقع ارتباط پیدا کنیم، بالاخره باید دریافته‌هایمان از عالم واقع را در قالب گزاره بریزیم. یعنی همهٔ آنچه که ما دربارهٔ عالم واقع می‌یابیم، بالمآل باید در قالب گزاره ریخته شود. چرا؟ چون اگر بخواهیم در باب آنها سنجش صورت بگیرد، یعنی بفهمیم که آیا عالم واقع را درست شناخته‌ایم یا درست نشناخته‌ایم، باید چنان کنیم و آنها را در قالب گزاره بریزیم. ولی اگر قصد سنجش و قصد تحقیق در کار نباشد، یعنی قصد تعیین صحّت و سقم و صدق و کذب در کار نباشد، چنین بایدی در کار نیست. پس اگر بخواهیم واقعاً ببینیم که آیا چیزی که ما در باب عالم واقع می‌بینیم، یا دیگران به ما گفته‌اند، گزارش واقعی و صادقانه‌ای از عالم واقع است یا غیرواقعی و کاذبانه است، باید آن را در قالب گزاره بریزیم. این گزاره البته می‌تواند صورت‌های مختلفی داشته باشد، ولی به‌هرحال گزاره است.

می‌دانید معنای این سخن چیست؟ معنای آن این است که اگر انواع دیگری از علم غیر از علمِ گزاره‌ای داشته باشیم، اگر آنها نیز بخواهند مورد سنجش و نقّادی واقع شوند و بخواهیم در باب صحّت و سُقم و صدق و کذب آنها سخنی بگوییم، بالمآل چاره‌ای جز این نیست که آن علوم در قالب گزاره ریخته شوند. و این بدان معناست که همهٔ علوم ــ اعم از گزاره‌ای و غیرگزاره‌ای ــ در مقام سنجش و نقّادی باید خودشان را به علمِ گزاره‌ای ارجاع و تحویل کنند و گریزی از این نیست. به هیچ طریق دیگری نمی‌توان فهمید که آنچه شما دربارهٔ عالم واقع برای من می‌گویید یا من برای شما می‌گویم، مطابق با واقع است یا نیست. فقط زمانی که سروکار ما با گزاره افتاد، می‌توانیم بفهمیم که این گزاره صدق دارد یا کذب، و مطابق با واقع است یا نیست.

---

۱. این مواجههٔ با عالم واقع، چه از طریق حسّ ظاهر صورت بگیرد، چه از طریق حسّ باطن، چه از طریق استدلالات عقلی، و چه از طریق اتکا بر حافظهٔ واقعیِ جمعی.

صدق و کذب هم در اینجا اعم است از اینکه در صدق و کذب چه دیدگاهی داشته باشیم. آیا به نظریهٔ مطابقت قائل‌اید و می‌گویید صدق یعنی «مطابَقَةُ القضیّةِ لِمَحکیِّها» و کذب یعنی «عدمُ مطابقةِ القضیّةِ لِمَحکیِّها»، یا در باب صدق و کذب نظریهٔ پراگماتسیت‌ها یا انسجام‌گراها[1] یا کلّ‌گراها[2] را داشته باشید. هر نظریه‌ای که داشته باشید، بالاخره آن عقیده و باورِ شما هنگامی که شکل گزاره به خود گرفت، تازه می‌توان در باب صدق یا کذبش داوری کرد.

البته سنّت‌گرایان، که استدلالاتِ امروز را از آنها نقل می‌کنم، عموماً در مسئلهٔ صدق و کذب به همان نظریّهٔ مطابقتِ با واقع قائل‌اند. ولی می‌توان سخن آنها را با دیدگاه‌ها و تئوری‌های دیگری که در باب صدق اظهار شده است نیز پیش برد. پس فعلاً صدق و کذب در اینجا صرفاً به معنای شأن معرفتیِ مثبت است؛ گرچه این شأن معرفتیِ مثبت، بنا بر دیدگاه‌های مختلف، متفاوت است.

وقتی در مقامِ صدق و کذب برمی‌آییم، درواقع وارد قلمرو معرفت‌شناسی می‌شویم. اصلاً شأن غاییِ معرفت‌شناسی این است[3] که سلسله روش‌هایی در اختیار ما بگذارد که با استفاده از آنها بتوانیم بفهمیم چه عقیده‌ای مطابق با واقع است و چه عقیده‌ای مطابق با واقع نیست، یا به تعبیر دقیق‌تر، چه عقیده‌ای صادق است و چه عقیده‌ای کاذب است. پس ما درواقع برای فهمیدن این شأن معرفتیِ مثبت یا شأن معرفتیِ منفی وارد معرفت‌شناسی می‌شویم. امّا به محض اینکه وارد معرفت‌شناسی می‌شویم، می‌بینیم که معرفت‌شناسی، هر شأن معرفتیِ مثبت یا منفی‌ای که تعیین کند، یا به تعبیر بهتر، هر روشی که برای تعیین شأن معرفتیِ مثبت یا برای تعیین شأن معرفتیِ منفی پیشنهاد کند، بالاخره مآلِ آن به ذهن

---

1. coherentist
2. holist

۳. معرفت‌شناسی شأن‌های متوسطی نیز دارد، ولی شأن غاییِ معرفت‌شناسی این است.

آدمی است. و ظاهراً به نظر می‌رسد که این سخن، سخن درستی است. به این معنا که شما در معرفت‌شناسی، هر موضعی که اتّخاذ کنید، بالمآل به این برمی‌گردد که سلسله اصولی هست که تا زمانی که ذهن انسان همین ذهن است، نمی‌تواند آنها را نپذیرد، و سلسله اصولی نیز وجود دارد که تا زمانی که ذهن انسان همین ذهن است، نمی‌تواند آنها را بپذیرد. درواقع، معرفت‌شناسیِ انسان همه‌وقت به ساختار ذهن خودش برمی‌گردد.

به عنوان مثال، لایب‌نیتس فیلسوف آلمانی می‌گفت: «شما در منطق، تمام صُوَر استدلالیِ درست را به ضرب اوّل از شکل اوّل برمی‌گردانید؛ یعنی برمی‌گردانید به اینکه "الف ب است" به علاوهٔ "ب ج است" نتیجه می‌دهد "الف ج است"». حال اگر کسی به شما گفت «چرا اگر "الف ب است" و "ب ج است" آنگاه "الف ج است"؟ به چه دلیل این نتیجه را گرفتید؟» شما نمی‌توانید دلیل بیاورید. چرا؟ نه از آن‌رو که تاکنون دلیل نیاورده‌اند، بلکه چون اصلاً نمی‌توان دلیل آورد. چرا؟ چون هر دلیلی بالمآل باید به ضرب اوّل از شکل اوّل برگردد. اما ضرب اوّل از شکل اوّل که نمی‌تواند خودش را اثبات کند! درواقع نوعی دور پیش می‌آید. پس نمی‌توان گفت که خودِ اینکه «اگر الف ب باشد و ب ج باشد، آنگاه الف ج است» را هم اثبات می‌کنم. اگر بخواهید آن را اثبات کنید باید از خودِ این صورت استفاده کنید. چاره‌ای جز این نیست.

پس ما چرا این صورت استدلالی را می‌پذیریم، با اینکه دلیلی بر آن نداریم؟ لایب‌نیتس می‌گفت: «ما نمی‌توانیم آن را نپذیریم، چون اگر بخواهیم نپذیریم، با شهود دکارتی ما ناسازگار است». یعنی وقتی ما در درون خودمان به خودمان رجوع می‌کنیم، هر چه به خودمان فشار می‌آوریم می‌بینیم از ما برنمی‌آید که قبول کنیم «الف ب است» و قبول کنیم «ب ج است» ولی قبول نکنیم که «الف ج است». این کار از ما برنمی‌آید و از ما متمشّی نمی‌شود. پس درواقع، با این کار شهود دکارتی

خودمان را بیان می‌کنیم.[۱] کمااینکه لایب‌نیتس می‌گفت «اجتماع نقیضین مُحال است» و «ارتفاع نقیضین مُحال است» نیز از همین قبیل‌اند. البته می‌دانید که لایب‌نیتس از آن دسته فیلسوفانی بود که «اجتماع نقیضین محال است» و «ارتفاع نقیضین محال است» را حکم در باب قضایا می‌دانست نه در باب موجودات عالم واقع. چون در این خصوص نیز اختلاف وجود دارد و دو دیدگاه مطرح است.[۲]

۱. یک دیدگاه این است که اوّلاً و بالذّات در عالم واقع است که تناقض رخ نمی‌دهد، و اصلِ تناقض ثانیاً و بالعرض به قضایا نسبت داده می‌شود. یعنی از آنجا که در عالم واقع برگ این درخت نمی‌تواند هم سبز باشد و هم سبز نباشد، و در عالم واقع اجتماع نقیضین مُحال است، ما نیز این حکم را به قضایا نسبت می‌دهیم. و نیز از آنجا که در عالم واقع ارتفاع نقیضین محال است و برگ این درخت نمی‌تواند نه سبز باشد و نه سبز نباشد، ما نیز در ذهن این حکم را به قضایا نسبت می‌دهیم. پس از آنجا که در عالَم واقع، اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین مُحال است، ما ثانیاً و بالعرض می‌گوییم که بین قضیهٔ «برگ این درخت سبز است» و قضیهٔ «برگ این درخت سبز نیست» نیز تناقض برقرار است. و حال که تناقض برقرار است، نه هر دو گزاره می‌توانند مرتفِع شوند و نه هر دو می‌توانند مجتمِع شوند؛ لذا اجتماع و ارتفاع آنها مُحال است.

۱. به این دلیل می‌گویم «شهود **دکارتی**» که با شهودی که عارفان می‌گویند، یعنی با علم حضوری، خلط نشود. شهود دکارتی در واقع شهود عقلی است.
۲. از قدیم‌الایّام، در فرهنگ اسلامی نیز در میان منطقیّونِ ما این اختلاف وجود داشته است. مثلاً عُمَربن‌سهلان ساوی و خواجه‌نصیر دقیقاً در همین مسئله اختلاف داشتند.

۲. دیدگاه دیگر عکس این سخن را می‌گوید.[۱] می‌گوید اصلاً بحث تناقض، اوّلاً و بالذّات، وصفِ قضایاست. «الف ب است» و «الف ب نیست» با یکدیگر قابل اجتماع نیستند و قابل ارتفاع نیز نیستند. حال که قابل اجتماع و ارتفاع نیستند، چون ما در عالمِ ذهن نمی‌توانیم هم قبول کنیم که «الف ب است» و هم در همان آنَ قبول کنیم که «الف ب نیست»، و نیز چون نمی‌توانیم در عالمِ ذهن هم بگوییم «الف ب است» از ذهن‌مان بیرون برود و هم بگوییم «الف ب نیست» از ذهن‌مان برود بیرون، می‌گوییم این دو قضیّه با یکدیگر تناقض دارند، و پس از آن نیز، ثانیاً و بالعرض، تناقض را به عالمِ خارج نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: یا مَحکیِّ این گزاره در عالم واَقع تحقّق دارد، یا مَحکیِّ آن گزاره. اگر مَحکیِّ این گزاره رفع شد، حتماً باید مَحکیِّ آن گزاره ایجاد شود. و اگر محکیِّ آن نفی شد حتماً باید محکیِّ این ایجاد شود. لایب‌نیتس اتفاقاً از همین گروه دوم بود و می‌گفت این احکام اوّلاً و بالذات صفتِ قضایا است.

صفتِ قضایا است یعنی چه؟ اینجاست که به اسکلت اصلی بحثمان برمی‌گردیم. «صفتِ قضایا است» بدین معناست که ذهن ما به گونه‌ای است که اگر «الف ب است» را قبول کرد، دیگر نمی‌تواند «الف ب نیست» را قبول کند؛ و بالعکس، اگر «الف ب نیست» را قبول کرد، دیگر نمی‌تواند «الف ب است» را قبول کند. چنین چیزی از توان ذهن ما بیرون است. این کار از ذهن ما ساخته نیست. پس اصلِ «اجتماع نقیضین محال است» و اصلِ «ارتفاع نقیضین محال است» جزء شهودات دکارتی ماست، یعنی جزء شهودات عقلی ماست. به همین ترتیب، لایب‌نیتس می‌گفت اصلِ

---

۱. این سخن، دیدگاه کسی مثل خواجه نصیر در میان ما و لایب‌نیتس در میان فیلسوفان غرب است.

هوهویّت، یعنی این اصل که «هر چیزی خودش است»، نیز از همین قبیل است. ذهن ما نمی‌تواند قبول کند که «xx نیست»، لذا می‌گوید «xx است»، یعنی هر چیزی خودش است. این نیز جزء شهودات دکارتی ماست.

البته ایشان به شهود دکارتی چهارمی نیز قائل بود ــ که فعلاً نمی‌خواهم وارد بحث آن شوم، چون مخالفان بسیاری دارد ــ و آن اصلِ جهت کافی است. لایب‌نیتس می‌گفت این اصل نیز جزء شهودات ماست. اصلِ جهت کافی یعنی ذهن ما نمی‌تواند قبول کند که در عالم، چیزی کفّهٔ وجودش بی‌جهت بر کفّهٔ عدمش بچربد، یا کفّهٔ عدمش بی‌جهت بر کفّهٔ وجودش بچربد. اگر کفّهٔ وجود چیزی بر کفّهٔ عدمش چربید (یعنی به وجود آمد) یا کفّهٔ عدمش بر کفّهٔ وجودش چربید (یعنی از میان رفت) حتماً عاملی درکار بوده است. او می‌گفت اینکه هیچ عاملی درکار نباشد و واقعاً آب از آب تکان نخورده باشد، ولی چیزی کفّهٔ وجودش بر کفّهٔ عدمش چربیده باشد و به وجود آمده باشد، یا کفّهٔ عدمش بر کفّهٔ وجودش چربیده باشد و نابود شده باشد، چنین چیزی را ذهن ما نمی‌تواند قبول کند. او از این اصل، به اصلِ جهت کافی تعبیر می‌کرد. یعنی برای به وجود آمدن یا نابود شدنِ چیزی حتماً باید جهت کافی‌ای وجود داشته باشد. علت اینکه از تعبیر «جهت» کافی استفاده می‌شود این است که «جهت» هم مقام ثبوت را شامل می‌شود و هم مقام اثبات را.

○ آیا اصل جهت کافی همان محال‌بودنِ ترجیح بلامُرَجِّح است؟

● بله دقیقاً؛ منتها باید تعبیر جهت را به‌کار برد. چون دوستان دیده‌اند که بعضی از مترجمان به‌جای «اصل جهت کافی» می‌گویند «اصل علّت کافی» یا «اصل دلیل کافی». باید توجه داشت که جهت در مقام ثبوت می‌شود علّت، و در مقام اثبات می‌شود دلیل. در مقام ثبوت و واقع، اصل جهت کافی می‌گوید باید حتماً علّتی باشد تا واقعیّتی را به وجود آوَرَد یا

واقعیّتی را از بین ببرد. در مقام اثبات ــ یعنی در مقام استدلال و ذهن ــ نیز حتماً دلیلی هست؛ یعنی، اینکه من تا دیروز معتقد بودم «الف ب است» ولی دیروز تا به حال دیگر معتقد نیستم که «الف ب است»، لابد دلیلی در کار بوده است. «الف ب است» بی‌جهت نمی‌تواند از ذهن من پرواز کند و بیرون برود، و «الف ب نیست» جایگزین آن شود؛ و قِس‌علی‌هذا عکس آن را. اصل جهت کافی یعنی همان اصل ترجیح و ترجُّحِ بلامُرَجِّح، چه در مقام ثبوت و چه در مقام اثبات.

بسیاری منکر این اصل شده‌اند؛ یا گفته‌اند خودِ این اصل قابل ارجاع و تحویل به سه اصل پیشگفته است و اصل مستقل چهارمی نیست. چون می‌دانید که بعد از اینکه لایب‌نیتس اصل جهت کافی را بیان کرد دو دیدگاه پدید آمد. یک دیدگاه این بود که اصلاً این اصل چهارم قابل‌قبول نیست. دیدگاه دیگر این بود که این اصل قابل‌قبول است ولی اصل مستقل و مُنحازی نیست، و درواقع قابل ارجاع و تحویل به سه اصل قبلی است.

روایت لایب‌نیتس تنها یک روایت از این قول است که ما در معرفت‌شناسی در مآلِ کار با ساختار ذهن انسان سروکار پیدا می‌کنیم. یعنی در معرفت‌شناسی، چیزی که بالمآل ترازو است ساختار ذهن ماست.

اگر دوستان دقت کرده باشند، وقتی این مطلب را برای ما می‌گویند ــ حال چه این روایت لایب‌نیتسیِ آن و چه روایت کانتیِ آن[1] ــ معمولاً جهت ایجابی‌اش را راحت‌تر می‌توانیم قبول کنیم، تا جهت سلبی‌اش را. یعنی این سخن را در این جهت راحت‌تر می‌توانیم بپذیریم که همهٔ نفی و

۱. بعد از لایب‌نیتس، کانت نیز روایت دیگری از همین دیدگاه معرفت‌شناسانه را تقریر کرد. او می‌گفت: همه‌چیز به ساختار ذهن انسان برمی‌گردد. بعداً خواهم گفت که حرف لایب‌نیتس و کانت دو حرف است، ولی یک مُؤَدّا دارد. یعنی گاه شما از ذهن انگارهٔ آینه‌ای دارید، و گاه انگارهٔ دوربینی دارید. این دو رأی با یکدیگر متفاوت‌اند اما یک مؤدّا دارند.

اثبات‌های ما، همهٔ ردّ و قبول‌های ما، همهٔ نقض و اِبرام‌های ما، و همهٔ تأیید و تکذیب‌های ما، بالمآل به ساختار ذهن انسان برمی‌گردد؛ این جهت ایجابیِ آن قول است.

اما قبول‌کردن جهت سلبی‌اش قدری برایمان سخت است. جهت سلبی آن این است که اگر روزی ذهن ما عوض شود و به صورت دیگری درآید، آنگاه جهان به صورت دیگری یافت می‌شود و ما جهان را به صورت دیگری می‌بینیم. فعلاً چون ذهن ما این ذهن است، جهان را این‌گونه می‌بینیم. اما اگر ذهن ما عوض شود، ما جهان را به گونهٔ دیگری می‌بینیم.

برای تقریب به ذهن ــ اگر نخواهیم استدلالات دقیق فلسفی بیاوریم یا اصلاً چنین استدلالاتی نداشته باشیم ــ می‌توانیم از برخی تنظیرات استفاده کنیم. مثلاً می‌توان گفت چون ساختمان چشم شما ــ نه به عنوان یک فرد، بلکه به عنوان نوعِ انسان ــ به این صورت است، جهان را دارای رنگ‌هایی می‌یابید که اکنونَ می‌بینید. اما اگر در یک جرّاحیِ موفق ــ که اتفاقاً جرّاحی پیچیده‌ای هم نیست ــ چشم شما را از حدقه درآورند و به‌جای آن یک چشم آهو بگذارند، و ضمناً حافظهٔ شما هم باقی بماند که بتوانید گذشته را به خاطر بیاورید، آنگاه می‌بینید که قبلاً جهان را مثلاً دارای ۲۰ رنگ می‌دیدید و فقط ۲۰ رنگ را می‌توانستید در عالم از یکدیگر تمیز دهید، اما اکنون کلّ موجودات جهان را دارای سه رنگ می‌بینید! اگر بخواهیم متواضعانه سخن بگوییم، ظاهراً به نظر می‌رسد باید پذیرفت که در این جرّاحی‌ای که روی چشم من انجام دادند، عالمِ خارج عوض نشده است.

مثلاً ادّعا می‌شود که سگ‌ها جهان را فقط دو رنگ می‌بینند؛ یعنی فقط سیاه و سفید می‌توانند ببینند، مثل فیلم‌های سیاه و سفید. حال اگر چنین چشمی را به‌جای چشم من گذاشتید، من نیز از این به بعد جهان را سیاه و

سفید می‌بینم. در اینجا عالم واقع که عوض نشده است. فقط ساختمان چشم من عوض شده است، و طبعاً من نیز عالم واقع را به گونهٔ دیگری می‌بینم. گوش هم به همین صورت است. مگر نمی‌گویند گوش ما اگر صدایی از ۱۶فرکانس پایین‌تر یا از ۴هزار فرکانس بالاتر باشد، دیگر نمی‌شنود. در روان‌شناسیِ ادراکات حسّی،[1] مخصوصاً در بخش فیزیولوژیکِ آن، می‌گویند اگر فرکانس صدایی از ۱۶ پایین‌تر بیاید یا از ۴هزار بالاتر برود، شما آن صدا را نمی‌شنوید. هر صدایی که ما می‌شنویم در این محدوده است. از این لحاظ است که صدای حرکت کرهٔ زمین را نمی‌شنویم. با اینکه شما خودتان می‌بینید که حتی وقتی یک ژیان در عالم حرکت می‌کند، هوهویی در فضا دارد. اگر ژیانِ نویی هم باشد، باز همین صدا را می‌دهد؛ آن‌وقت چنین کُره‌ای با چنین سرعتی، آن هم با چند حرکت در آنِ واحد ــ یعنی حرکت وضعی به دور خودش، و حرکت انتقالی به دور خورشید ــ آیا هوهو ندارد؟ مسلماً دارد. امّا چون از ۴هزار فرکانس بالاتر است ما آن را نمی‌شنویم. حال فرض کنید که ساختار گوش ما کمی متفاوت شود؛ آنگاه چه‌بسا صداهای بیشتر از ۴هزار و کمتر از ۱۶ فرکانس را هم بشنویم، یا صداهای کمتر از ۴هزار و بیشتر از ۱۶ فرکانس را که حالا می‌شنویم، دیگر نشنویم.

حتّی از این بالاتر، شما بهتر از بنده می‌دانید که آن چیزی که امروزه به آن می‌گویند موادّ روان‌گردان، همین کار را می‌کند. موادّ روان‌گردان درواقع میزان حسّاسیّت اعضای حسّی ما را کم یا زیاد می‌کنند. بنده دوست بسیار موثّق و مطّلع و دانشمندی دارم که ایشان مدّتی در خارج از کشور موادّ روان‌گردان استفاده کرده، و فراوان هم استفاده می‌کرده است، البتّه به جهات صحیح نه به جهات خِلاف. ایشان خودش برای من نقل می‌کرد ــ و در کتاب‌ها نیز الی‌ماشاءالله خوانده‌اید ــ که من وقتی کنار یک

1. perception

ساقهٔ درخت می‌نشستم، صدای شُرشُر آبی را که در این آوندها بالا می‌رفت، می‌شنیدم. در آوندهای گیاهی، آبِ گرفته‌شده از زمین از داخل ساقه بالا می‌رود، و انسان در آن حال شُرشُر این صدا را می‌شنود. گوش تا این حد تیز می‌شود. این مادّهٔ روان‌گردان، حساسیّت مایعاتی را که در گوش وجود دارند و لرزش آنها صدا را به گوش انسان انتقال می‌دهد، زیاد می‌کنند. در آن حال، این مایع زودتر می‌جنبد، و به زبان ساده، زودتر موج برمی‌دارد. حال همین سخنی که ما در باب گوش و چشم می‌گوییم، در باب زبان و غیره هم صادق است. من و شما تب که کرده‌ایم، و این را می‌دانیم که همان غذایی که وقتی سالم هستم به کام من شیرین می‌آید، وقتی تب می‌کنم به کامم تلخ می‌آید. در چنین مواردی، در ساختار مُدرِک یا لااقل بگوییم در ساختار ابزار و آلتِ ادراک، تفاوت کم یا زیاد، و موقّت یا غیرموقّتی پدید می‌آید. لذا ما جهان را به گونهٔ دیگری می‌بینیم و دیگر عسل را شیرین نمی‌یابیم.

حال اگر قوای حسّی این‌گونه باشند، با چه استدلالی می‌توان گفت که قوای عقلی این‌گونه نیستند. چه‌بسا اگر در ساختار چیزی که از آن به قوای عقلی تعبیر می‌کنیم، تغییری ایجاد شود، ما جهان را به گونهٔ دیگری بیابیم؛ به گونهٔ دیگری بیابیم نه بدین معنا که با رنگ‌های دیگری بیابیم، چون در این صورت باز مسئله به همان قوای حسّی برمی‌گردد؛ بلکه یعنی قوانینی را که بر جهان حاکم می‌دانیم، چه‌بسا با قوانینی که اکنون بر جهان حاکم می‌دانیم متفاوت باشد. مثلاً هیچ بعید نیست که در آن صورت ما دیگر برای زمان واقعیّت قائل نباشیم؛ برای مکان هم واقعیّت قائل نباشیم. یا اصلاً جهان را دارای ارتباطات عِلّی-معلولی نبینیم؛ یعنی دیگر فکر نکنیم هر چه که در عالَم پدید می‌آید حتماً معلولِ یک علّت است، و چون آن علّت حضور پیدا کرده، پس این معلول هم حضور پیدا کرده است؛ و قِس‌علی‌هذا در مورد قوانین دیگر.

این نکات درواقع جهات سلبیِ آن قول است. ما در جهت ایجابی‌اش موفّق‌تریم؛ یعنی زودتر می‌توانیم آن را قبول کنیم. امّا در جهات سلبیِ آن، همین که چنین سخنی می‌گوییم، می‌گویند: اگر چنین چیزی بگویید، معنایش این است که دیگر هیچ، سفسطه شد! ولی بحث بر سر این است که در وضع کنونیِ ذهنِ ماست که یک سلسله آرای سفسطی به نظر می‌رسند و یک سلسله آرای دیگر غیرسفسطی. امّا اگر این ذهن و ساختار آن عوض شود، ممکن است آرای دیگری در باب عالم واقع سفسطی به نظر بیایند؛ و آرای دیگری غیرسفسطی. البته این سخن به معنای نسبیّتِ وجودشناختی[1] نیست بلکه به معنای نسبیّتِ معرفت‌شناسی[2] است. یعنی نمی‌گوییم که وقتی ذهن من عوض می‌شود، عالَم نیز فی‌نفس‌الامر عوض می‌شود؛ بلکه مسئله این است که من در حال حاضر عالَم را این‌گونه می‌یابم، و آن موقع عالَم را به گونهٔ دیگری خواهم یافت؛ و اصلاً ممکن است عالَم نه به این صورت باشد و نه به آن صورت. در اینجا بود که دو مثال زدم، یکی از لایب‌نیتس و یکی از کانت، تا دو روایت از این قول داشته باشیم. حال به اجمال این اقوال را خدمت دوستان عرض می‌کنم.

در اینجا به این موضوع خواهیم پرداخت که شما هریک از سه دیدگاهی را که توضیح خواهم داد داشته باشید، می‌توانید از آن رأی دفاع کنید؛ چه راجع به ذهن و قوای ادراکی‌تان دیدگاه آینه‌ای داشته باشید؛ چه دیدگاه عینکی داشته باشید؛ و چه دیدگاه دوربینی، که چه‌بسا بتوان گفت از دیدگاه عینکی هم پخته‌تر است.

۱. دیدگاه آینه‌ای

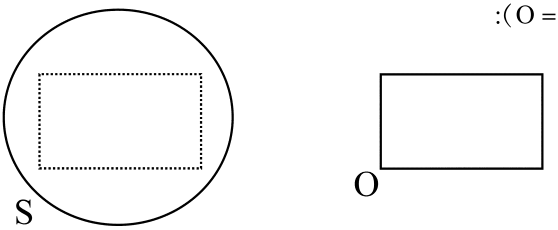
قدما، چه در فرهنگ اسلامی و چه در سایر فرهنگ‌ها، تا اوائل دوران مدرن، معمولاً نسبت به ذهن دیدگاه آینه‌ای داشتند. آنها می‌گفتند

---

1. ontologic
2. epistemologic

همان‌طور که وقتی ما آینه را در مقابل عالم خارج قرار می‌دهیم، عالم خارج به همان نحو که هست بر صفحهٔ این آینه انطباع و انتقاش پیدا می‌کند، ذهن هم مثل همین آینه است. در منطق کبریٰ می‌خواندیم که: «بدان که ذهن چون آیینه‌ای است که در آن منتقِش گردد صُورِ معقولات، آنچنان‌که در آیینه منتقِش گردد صُورِ محسوسات». خلاصه اینکه آنها می‌گفتند ذهن آینه است؛ در آیینه صُورِ محسوسات انتقاشِ دقیق پیدا می‌کند و در ذهن صُورِ معقولات.

حال می‌خواهیم تصویر آیینه‌ای را به زبان بسیار ساده بگوییم. فرض می‌کنیم ذهن من دایرهٔ S باشد که به آن می‌گوییم Subject(=S)، و مستطیلی به نام عین روبه‌روی آن وجود داشته باشد که به آن می‌گوییم Object(= O):



قدما معتقد بودند وقتی ذهن من (یعنی S) در برابر این عین قرار می‌گیرد، تصویری دقیقاً مثل خودِ O در دایره منتقِش می‌شود. یعنی دقیقاً مثل همان چیزی که در عین هست در ذهن نیز وجود دارد، اما به شکل نقطه‌چین.[1] ولی به‌هرحال، این تصویر حاکی‌ای است که بتمامه از مَحکیّ

۱. چرا تصویر موجود در ذهن را به شکل مستطیل اما به‌صورت نقطه‌چین نشان می‌دهیم؟ چون می‌خواهیم نشان دهیم که این عین و تصویرش به لحاظ ماهیّت یکی هستند؛ اما این ماهیت (یعنی خود مستطیل) در عالَم عین وجودِ عینیِ خارجی پیداکرده، حال آنکه چیزی کاملاً مشابهِ این ماهیت (یعنی مستطیل نقطه‌چین)، در ذهن وجود ذهنی پیداکرده است. و طبعاً آثاری بر وجود ذهنی مترتّب است که بر دیگری مترتّب نیست و آثاری بر وجود عینی مترتّب است که بر دیگری مترتّب نیست. ولی بالاخره هر دو در ماهیّت مشترک‌اند. درست مثل وقتی که من آیینه‌ای را در مقابل این دیوار بگیرم، مسلماً نقش این دیوار بعینه در آینه

خـودش حکـایت مـی‌کند؛ مـنتها هـر مـاهیّتی بسـته بـه مـوطن‌اش آثـار اختصاصی نیز دارد. این دیدگاه، درواقع تصویر آیـینه‌ای از ذهـن است. قدمای ما به این تصویر از ذهن قائل بودند.

۲. دیدگاه عینکی

دیدگاهی که از زمان کانت به این‌سو پیدا شد، تصویر عینکی است. خود کانت در آثار اوّلیّه‌اش برای اینکه مـطلب را تـفهیم کـند از تـعبیر عـینک استفاده کرد. مثال بسیار ساده‌ای که ایشان می‌زد همین بود. او مـی‌گفت فرض کنید شما عینکی به چشمتان دارید کـه شـیشه‌های آن سـرخ‌رنگ است. و چون سرخ‌رنگ است، به عالمِ خارج که نگاه می‌کنید همه‌چیز را سرخ می‌بینید. پس اگر این عینک سرخ باشد، همه‌چیز را سرخ می‌بینید. به گفتهٔ مولوی:

پیشِ چشمت داشتی شیشهٔ کبود
زان سبب عالَم کبودَت می‌نمود[1]

حال، به نظر کانت، اگر آن شخص عینک‌دار ساده‌لوح باشد، همین که با عینکش همه‌چیز را سرخ‌رنگ می‌بیند فـوری مـی‌گوید: «هـمه‌چیز در عالمِ واقع نیز سرخ‌رنگ است».

امّا اگر آن شخص ــ به تعبیر کانت ــ منطقی[2] باشد، می‌گوید: «در عالمِ واقع، یکی از این سه شق برقرار است؛ ۱. در عالمِ واقع، همچنان‌که من همه‌چیز را سرخ‌رنگ می‌بینم، همه‌چیز واقعاً سرخ‌رَنگ است. ۲. در عالمِ واقع هیچ‌چیز سـرخ‌رنگ نـیست. ۳. بـعضی از چـیزهایی کـه مـن سـرخ

می‌افتد، امّا معنایش این نیست که هر کاری از این دیوارِ بیرونی برمی‌آید، از تصویرش هم برمی‌آید؛ و هر کاری از تصویرش برآید از آن دیوار بیرونی هم برمی‌آید.

۱. مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، دفتر اوّل، بیت ۱۳۳۲.

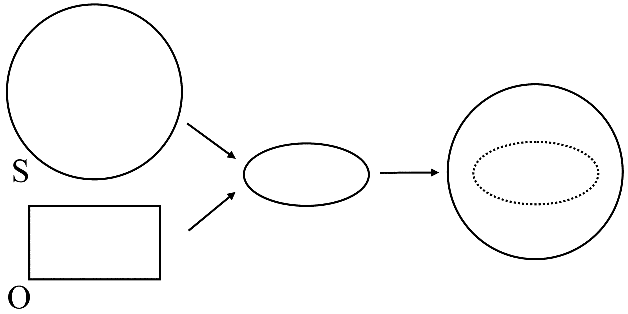
2. logical

می‌بینم، در عالمِ واقع نیز سرخ هستند، و بعضی از چیزهایی که من سرخ می‌بینم، در عالمِ واقع سرخ نیستند». بنابراین، اگر آن شخص منطقی باشد می‌داند که سه شِق در باب عالمِ واقع وجود دارد:

۱. یا همه سرخ‌اند، کمااینکه اکنون نیز همه را سرخ می‌بینم.
۲. یا هیچ‌یک سرخ نیستند، علی‌رغم اینکه من همه را سرخ می‌بینم.
۳. و یا بعضی سرخ‌اند، کمااینکه من آنها را سرخ می‌بینم، و بعضی سرخ نیستند، علی‌رغم اینکه من آنها را سرخ می‌بینم.

این سه شق قابل تصوّر است. آنگاه کانت می‌گفت حال اگر این انسانِ منطقی بخواهد ببیند کدام‌یک از این سه شق، که به حصرِ عقلی در باب عالم خارج می‌توان داشت، درست است، راهش این است که عینک را از روی چشمش بردارد. عینک سرخ‌رنگ خودش را از روی چشم برمی‌دارد، و نگاه می‌کند. اگر دید همه‌چیز سرخ است می‌گوید «پس همان شقّ اوّل درست است». اگر دید هیچ‌چیز در عالمِ واقع سرخ نیست، می‌گوید «پس دومی درست است». و اگر دید بعضی واقعاً سرخ‌اند و بعضی واقعاً سرخ نیستند، می‌گوید «شقّ سوم درست است». کانت می‌گفت ذهن ما عینک است، نه آیینه. بنابراین، هرگاه در مواجههٔ با چیزی واقع می‌شود، چنین نیست که آن چیز را همان‌گونه که هست نشان دهد؛ بلکه اَنگِ خودش را بر روی آن چیز می‌زند و آنگاه آن را نشان می‌دهد.

تصویر دیدگاه عینکی این‌گونه است که اگر ذهن ما همان دایرهٔ S باشد و عین نیز همان مستطیلِ O باشد و این S با O مواجه شود، کانت می‌گفت نخست چیزی پدید می‌آید که هم بعضی از ویژگی‌های S را دارد و هم بعضی از ویژگی‌های O را. یعنی به‌صورت یک بیضی، که از یک حیث شباهت به دایره‌ای که ذهن من است دارد، و از حیث دیگر ــ یعنی از حیث کشیدگی ــ شبیهِ مستطیل است که عین است.



کانت می‌گفت وقتی ذهنِ دایره‌وار با عینی که مثلاً مستطیل است مواجه می‌شود، نخست از ازدواجِ Sبا O چنین چیزی پدید می‌آید. یعنی مثل فرزند که بعضی ویژگی‌هایَش به مادرش می‌رود و بعضی به پدرش، این تصویر نیز بعضی از ویژگی‌هایش را به O شَبَه می‌برد و بعضی را به S. پس نخست چنین بیضی‌ای به وجود می‌آید. حال که به وجود آمد، عکس و تصویر آن در ذهن می‌افتد. بنابراین، باز هم در ذهن نقطه‌چین پیدا می‌کنیم، امّا دیگر نقطه‌چینِ یک بیضی است. پس ابتدا از التقاط و ازدواج و مواصلت ذهنِ مُدَوَّر و عینِ مستطیل‌شکل، بیضی‌ای درست می‌شود که به لحاظ کشیدگی مثل O است و به لحاظ مُدَوَّریّت مثل S. حال که این بیضی پدید آمد، عکس آن در ذهن می‌افتد. پس در دیدگاه عینکی، نخست ذهن ما دست از منفعلیّت محض برمی‌دارد؛ کمااینکه فعّال‌بودن محضِ O نیز کم می‌شود. آنگاه از ازدواج ذهن و عین، و از فعل و انفعال متقابل و تفاعل متقابل بین این دو، در این وسط چیزی مثل آن بیضی درست می‌شود. حال عکس و تصویر چیزی که درست شده، در S می‌افتد. در نتیجه، ما اکنون به این بیضی علم داریم.

آنجا در تصویر قدما می‌گفتیم مستطیل نقطه‌چین معلومِ بالذّات است؛ ولی می‌گفتیم معلومِ بالذّات با معلومِ بالغیر عین هم‌اند و بر یکدیگر انطباق دارند. امّا اینجا در تصویر کانت، بیضی نقطه‌چین معلومِ بالذات

ماست؛ اما معلومِ بالغیر بیضی غیرنقطه‌چین میانی است. چرا؟ چون این بیضی نقطه‌چین، به بیضی غیرنقطه‌چین شباهت دارد. و بنابراین، اگر این بیضی نقطه‌چین معلومِ بالذّات است، ما از طریق این معلومِ بالذّات به تصویر میانی، یعنی به بیضی غیرنقطه‌چین، پی می‌بریم؛ یعنی بیضی غیرنقطه‌چین معلومِ بالغیر است. پس این مستطیل چیست؟ این مستطیل اصلاً مجهول ابدی است؛ یعنی همیشه مجهول می‌ماند. چرا؟ چون اگر بار دیگری هم ذهنتان را مقابل آن مستطیل ببرید، باز فرزندی متولّد می‌شود، و باز تنها قیافهٔ آن فرزند است که در ذهن منعکس می‌شود. بنابراین، بیضی نقطه‌چین معلوم بالذّات است و بیضی غیرنقطه‌چین معلوم بالغیر. و معلوم بالذّات و معلوم بالغیر بودنِ این دو بیضی به این جهت است که بیضی نقطه‌چین دقیقاً بیضی غیرنقطه‌چین را نشان می‌دهد، پس معلوم بالذّات است و بیضی غیرنقطه‌چین معلوم بالغیر است. امّا مستطیل اصلاً مجهول ابدی است. و همین مجهول ابدی بود که کانت به آن می‌گفت نومِن؛[1] و این بیضی غیرنقطه‌چین در اصطلاحِ او فِنومِن[2] است. ما درواقع با فنومِن سروکار داریم. ما فقط یک چیز را از نومِن می‌دانیم و آن اینکه، **هست**. نومِنی **هست**، که از ازدواج او با ذهنِ من فنومِن پدید آمده است. دربارهٔ نومِن فقط این را می‌دانیم که **هست**، امّا نمی‌توانیم بفهمیم که کیفیّتش چیست و چگونه است؟ فقط می‌فهمیم که نومن باید باشد. چرا باید باشد؟ چون اگر این نومن نباشد، باید همه چیز در اختیار ذهن من باشد؛ باید ذهن من هر گاه چشم باز می‌کند هر چه که دلش می‌خواهد بتواند ببیند. امّا این‌گونه نیست. من در این لحظه دلم می‌خواهد در اینجا دیوار نبینم ولی دیوار می‌بینم، دلم می‌خواهد هوای گرم احساس نکنم، ولی هوای گرم احساس می‌کنم، و قِس‌علی‌هذا.

---

1. noumenon
2. phenomenon

پس دلیل اینکه از مثال «عینک» استفاده می‌کنیم این است که رنگ واقعیِ شیء با رنگ شیشهٔ خود عینک با هم برمی‌آمیزند، و انسان چیزی را که حاصل برآمیختن این دو است می‌بیند. مثل اینکه ــ البته مثال خیلی خوبی نیست ــ انسان نتواند رنگ ماستِ تنها و رنگ شیرهٔ تنها را بیند، و همین که می‌خواهد نگاه کند، این دو با هم مخلوط شوند، و در نتیجه انسان رنگ ماست و شیره را با هم ببیند. در چنین حالی، انسان رنگ زردی احساس می‌کند که مقداری از آن به سفیدیِ ماست می‌ماند و مقداری نیز به سرخیِ شیره.

○ در دیدگاه عینکی، موطِن این معلوم بالغیر کجاست؟ اگر ذهن باشد، به نظر می‌رسد که اشکال دارد. و اگر عالم خارج هم باشد، اشکال دارد.

● سؤال بسیار خوبی است. خود اینکه ما می‌گوییم «ذهن و عین»، و می‌گوییم «هر چیزی یا در ذهن است، یا در عین»، باز متعلق به همان دیدگاه آینه‌ای است. اصلاً در دیدگاه عینکی، هیچ‌جا را نمی‌توان گفت «ذهن محض»، و هیچ‌جا را نمی‌توان گفت «عین محض». اتفاقاً دیدگاه دوربینی که خدمتتان عرض خواهم کرد، به این دلیل پرداخته شده است که کمی این نکته را بهتر به ما بفهماند که واقعاً نمی‌توان گفت «ذهن و عین». به تعبیر دیگر، اصلاً ذهن و عین، فاصلهٔ مکانی و زمانی که با یکدیگر ندارند؛ بنابراین، اصلاً شما بر چه اساسی می‌گویید «جای این کجاست؟» و «موطنِ آن کجاست؟» اصلاً در باب ذهن و عین، «کجا بودن» معنا ندارد که بگوییم «ذهن یا عین، اینجا یا آنجا است». ما همین که با جهان مواجه می‌شویم ــ که باز نمی‌دانیم اصلاً خود جهان یعنی چه، چون جهان درواقع آن نومِنِ مجهول است ــ در حقیقت با مَلغَمه‌ای سروکار پیدا می‌کنیم؛ حال اسم این ملغمه را هر چه می‌خواهید بگذارید، امّا نمی‌توان گفت که این ملغمه ذهن است؛ چون تفکیک ذهن از عین با این فرض

است که برای ذهن مکان وجود دارد، یا برای ذهن زمان وجود دارد. چرا می‌گویم «با این فرض است»؟ چون شما غیر از جداییِ مکانی و جداییِ زمانی، چه نوع جدایی را می‌توانید تصوّر کنید و بگویید اینها دو چیز هستند؟ به‌هرحال، این دیدگاه عینکی بود.

۳. دیدگاه دوربینی

شاید بتوان گفت دیدگاه دقیق‌تری داریم که دیدگاه دوربینی است. البته «دوربین» واژهٔ خوبی برای این دیدگاه نیست، ولی با مثالی که خواهم زد مقصودم بهتر روشن می‌شود.

حتماً شما دیده‌اید که وقتی می‌خواهند مثلاً از یک دشت فیلم‌برداری کنند، فیلم‌برداران سوار هلیکوپتر می‌شوند و از بالا فیلم‌برداری می‌کنند. حال وضعیتی را تصور کنید که هرگاه هلیکوپترنشینان می‌خواهند از بالا از این دشت فیلم‌برداری یا عکس‌برداری کنند، تصویر و سایهٔ خود هلیکوپتر هم پایین روی دشت می‌افتد. و هر کار می‌کنند، تکنولوژی‌ای ندارند که عکس یا فیلم را به‌نحوی بگیرند که تصویر هلیکوپتر در آن نیفتد. حتماً شما هم‌گاه در فیلم‌ها چنین چیزی دیده‌اید. یکی از مشکلات فیلم‌سازان همین است که وقتی با هلیکوپتر بالا می‌روند و می‌خواهند فیلمبرداری کنند، چون این هلیکوپتر سایه دارد، خود این سایه هم در فیلم می‌افتد، با اینکه شما می‌خواهید این سایه نیفتد. اگر می‌خواهید آن سایه نیفتد، دیگر نمی‌توانید فیلمبرداری کنید؛ و اگر بخواهید فیلمبرداری کنید، این سایه حتماً می‌افتد. حال فرض می‌کنیم که وضعی باشد که اصلاً امکان نداشته باشد بدون آن سایه کار کنیم. کمااینکه کانت نیز وقتی مثال عینک را راجع به ذهن به‌کار می‌برد، می‌گفت: «در مثالِ من، وقتی فرد می‌خواست بفهمد که آنچه می‌بیند سرخ است یا نه، عینک را برمی‌داشت؛ امّا در مُمَثَّل که دیگر نمی‌توان عینک را برداشت! یعنی فرد

که نمی‌تواند ذهن خودش را بردارد تا ببیند وقتی که ذهن نیست، آیا عالَم فی‌الواقع تماماً سرخ است یا هیچ قسمتی از آن سرخ نیست یا بعضِ آن سرخ است و بعضِ آن سرخ نیست». اینجا در مثال دوربین نیز به همین صورت است. فرض کنید که تکنولوژی کسانی که می‌خواهند فیلمبرداری و عکسبرداری کنند تکنولوژی پیشرفته‌ای نباشد، در این صورت می‌بینند امر دائر است بین اینکه یا دست از فیلمبرداری و عکسبرداری از این دشت بردارند، و یا به محض اینکه می‌خواهند فیلم بگیرند، سایهٔ خود دوربین و خود هلیکوپتر و حتّی چه‌بسا سایهٔ خود سرنشینان روی تصویر بیفتد. آنها باید به یکی از این دو راضی شوند: یا باید بگویند به‌طور کلّی فیلم‌برداری را تعطیل می‌کنیم؛ و یا بگویند ما هرگاه فیلمبرداری می‌کنیم، نمی‌توانیم از دشتِ لخت و عریان فیلمبرداری کنیم، بلکه از دشت با انضمام سایهٔ بر دشت فیلمبرداری می‌کنیم.

ذهن ما درواقع گویا چنین چیزی است. یعنی همین که می‌خواهد از واقعیت فیلمبرداری کند، عکس خودش روی صحنه می‌افتد، و از صحنه به اضافهٔ سایهٔ خودش عکس می‌گیرد. درواقع فیلمبرداری ذهن ما همیشه فیلمبرداری از صحنه است به اضافهٔ سایه‌ای که از خود ذهن بر روی صحنه افتاده است. همیشه چیزی از خودش در وسط این تصویر می‌افتد و نمی‌توان آن را حذف کرد. البته می‌تواند حذف کند، به‌شرط اینکه فیلمبرداری را تعطیل کند! یعنی در مُمثَّل باید خودِ شناخت را تعطیل کند. امّا اگر نخواهد شناخت را تعطیل کند و بخواهد چیزی را بشناسد، چاره‌ای جز این ندارد که عکس خودش را تحمّل کند. این دیدگاه و تصویر سوم بود که مسئله را پخته‌تر نشان می‌دهد.

تصویر آینه‌ای که قدما به آن قائل بودند، باز هم می‌توانست با هر دو تصویر عینکی و دوربینی در یک جهت وفاق داشته باشد؛ و آن اینکه،

همین آینه، که می‌گفتند «صُوَرِ اشیا در وی منتقِش گردد کماهُوَ» ممکن است زَنگار بگیرد. چنین چیزی که دیگر بعید نیست. ممکن است روی آن آینه گرد و غبار بنشیند و این امر بعیدی نیست. ممکن است این آینه حالت صیقلی‌بودن را از دست بدهد؛ این نیز بعید نیست. اگر این‌گونه است، پس صرف آینه دانستن ذهن هم کفایت نمی‌کند برای اینکه من یقین کنم که تصویری که ذهن من می‌گیرد مطابق با واقع درآمده است. وقتی در مورد آینه این‌گونه است، به طریق اولیٰ در مورد عینک و دوربین نیز این نکته صادق است.

اینجاست که هیوستون اسمیت می‌گوید: ما می‌خواستیم ببینیم عالمِ واقع،[1] چگونه است، با عالم ذهن سروکار پیدا کردیم و تازه حال بایَد ببینیم عالم ذهن چگونه است. چرا باید بفهمیم عالم ذهن چگونه است؟ برای اینکه بفهمیم تصویری که گرفته‌ایم، چه بخشی از آن متعلّق به ذهن خودمان است و چه بخشی از آن متعلّق به عالم واقع است. بنابراین چاره‌ای جز این نداشتیم که به سراغ معرفت‌شناسی بیاییم. امّا از سوی دیگر، حال که می‌خواهیم به معرفت‌شناسی بپردازیم، باید به این مسئله بپردازیم که دسته‌ای از عوامل وجود دارند که می‌توانند ساخت و عملکرد ذهن را مُختل کنند. و این مسئله ما را از معرفت‌شناسی به روان‌شناسی می‌کشاند، یعنی به اینکه خودمان را بشناسیم. باید بفهمیم که نکند اینکه عالَم بر ما این‌گونه عرضه می‌شود به این دلیل است که علائق خاصی داریم؟ یعنی اگر علائق‌مان عوض می‌شد به گونهٔ دیگری می‌دیدیم. به تعبیر دیگر، تا به حال فکر می‌کردیم فقط و فقط ذهن است که دست‌اندکار شناخت است، اما حال می‌بینیم خود ذهن نیز ممکن است تحتَ‌الشعاع کلّ وجود ما قرار گیرد.

---

1. onto

○ در باب استدلال از طریق تشبیه محسوسات به معقولات، در مورد تأثیر داروهای روان‌گردان، نکته‌ای که می‌توان گفت این است که آن داروها در عالم خارج تغییر ایجاد نمی‌کنند بلکه دامنهٔ ادراکات ما را قدری گسترش یا کاهش می‌دهند. یعنی ممکن است حساسیّت‌ها را تغییر بدهند و بالا یا پایین ببرند. در مورد مثال دوستتان که صدای درون درخت را می‌شنید، یا مواردی که خود یونگ در افرادی که مجنون بودند می‌دیده است و توهّماتی که داشته‌اند، یونگ کاملاً صریح بیان می‌کند و می‌گوید اینها واقعاً عالَم را این‌گونه می‌بینند. یعنی واقعاً چنین نیست که بگوییم این موادّ عالَم را تغییر می‌دهند، بلکه دامنهٔ ادراکات تغییر می‌کند.

● بنده نیز نگفتم عالَم را تغییر می‌دهند. بد نیست این مطلب را به صورت دیگری بیان کنم. علم درواقع متوقّف بر دو چیز است: ۱. عالِم ۲. معلوم. یعنی همیشه از پیوند متقابل میان عالم و معلوم، چیزی پدید می‌آید که از آن به «علم» تعبیر می‌کنیم. اگر علم چیزی باشد که از برقرار شدن پیوند خاصّی میان عالِم و معلوم پدید می‌آید، آنگاه معنای این سخن این است که وضع علم در سه حالت عوض می‌شود:

۱. وقتی که عالِم عوض شود.

۲. وقتی که معلوم عوض شود.

۳. وقتی که هر دو عوض شوند.

برای اینکه این مطلب برای شما خوب روشن شود، شما به‌جای علم بگذارید عشق. عشق بین موجودی به نام معشوق و موجود دیگری به نام عاشق پدید می‌آید. تمام نوسانات عشق، فراز و نشیب‌های آن، شدت‌یافتن و ضعف‌یافتن و قوّت‌یافتنِ آن، همهٔ این امور به سه چیز بستگی دارد:

۱. یکی اینکه در معشوق تغییراتی حاصل شود؛ مثلاً معشوقی که دختر ۱۸ سالهٔ بلندبالای خوش‌بر و اندامی بود، به یک پیرزن

۸۰ ساله تبدیل شود! وقتی معشوق عوض شد، طبعاً در این عشق نیز اثر می‌کند و بالاخره این عشق تغییر می‌کند.

۲. گاه معشوق هنوز همان معشوق ۱۸ ساله است، اما آن فردِ عاشق ورشکست می‌شود یا گرسنگی می‌کشد! اگر انسان گرسنگی بکشد عشق از یادش می‌رود! اینجا معشوق همان معشوق است، ولی دیگر هر قدر هم که ناز و دَلال و غَنج به‌کار بگیرد، می‌بیند که آن عاشق دیگر میلی ندارد. چون در عاشق تغییری ایجاد شده است. همان عاشقی که این‌طور عاشق است، اگر پدرش از دنیا برود، ولو به اندازهٔ یکی دو روز، وضعش با قبل متفاوت خواهد شد.

۳. اگر هر دوی آنها عوض شوند که به طریق اولیٰ عشق عوض می‌شود.

بنابراین، نوسانات این عشق ــ هر نوع نوسانی که در نظر بگیرید ــ تابع نوسانات معشوق یا عاشق یا عاشق و معشوق با یکدیگر است.

علم نیز به همین صورت است. علم نیز وقتی عوض می‌شود که یا عالِم عوض شود، یا معلوم عوض شود، و یا هر دو عوض شوند:

۱. اگر اکنون درختی جلوی چشم من باشد، و بعد از نگاه‌کردن به آن، چشم من به طرف دیوار منعطف شود، چون معلوم عوض شد، علم جدیدی برای من پیدا می‌شود.

۲. گاه درخت سر جای خودش است، ولی در منِ عالِم تغییراتی حادث می‌شود. مثلاً ناگهان کلّ بینایی یا نصف بینایی‌ام را از دست می‌دهم. در اینجا نیز باور متفاوتی پیدا می‌کنم. قبلاً فکر می‌کردم این درخت هفت شاخه دارد، اما حال هر چه نگاه می‌کنم، آن را دارای پنج شاخه می‌بینم؛ چون نُقصان بینایی پیدا کرده‌ام.

۳. و دست آخر، اگر هم منِ عالِم عوض شوم و هم معلوم، در این صورت به طریق اولیٰ علم نیز عوض می‌شود.

پس نوسان علم تابع نوسانات عالِم، معلوم، یا عالِم و معلوم با یکدیگر است.

به همین ترتیب، بنده نیز نمی‌خواهم بگویم وقتی که ما ساختمان چشم‌مان را عوض می‌کنیم و به‌جای آن چشم گربه می‌گذاریم، در آن صورت در عالم واقع[1] تغییری حاصل شده است. در عالم واقعِ منهای چشم من تغییری ایجاد نشده است، ولی چرا من رنگ‌ها را متفاوت می‌بینم و در حال حاضر عالَم را به گونهٔ دیگری می‌بینم؟ چون در مثال ما عالِم عوض شده است. یعنی معلوم همچنان سر جای خودش باقی است، اما عالِم عوض شده است.

○ وقتی داروهای روان‌گردان استفاده می‌کنیم، چنین نیست که پس از استفاده صداهای طبیعی مثل بلبل را که به صورت صدای زیبا می‌شنویم، به صورت صدای ناخراش و شدید بشنویم؛ بلکه صداهایی را که ما به دلیل اینکه آستانهٔ حسی‌مان آنها را نمی‌گیرد نمی‌شنویم، آنها را نیز جذب می‌کنیم و می‌شنویم. همین مطلب را حتّی در مورد افرادی که توهّم دارند و هذیان می‌گویند نیز ادّعا کرده‌اند؛ یعنی چیزهایی هست که ما نمی‌شنویم و آنها می‌شنوند، نه اینکه آن چیزهایی را که ما با گوش معمولی‌مان می‌شنویم، آنها به نحو دیگری می‌شنوند. یعنی موادّ روان‌گردان چنین کاری نمی‌کنند و فقط دامنهٔ ادراکات را تغییر می‌دهند.

امّا دیدگاه عینکی، که دیدگاه کانت است، چنین ادّعا می‌کند که ذهن ما اگر عوض شد، عالَم را به گونهٔ دیگری ادراک می‌کند و علمش به گونهٔ دیگری است. یعنی مثالی که در محسوسات ذکر کردید، با آنچه کانت در باب معقولات می‌گوید متفاوت است و نمی‌توان آن را مثال خوبی دانست.

---

۱. البته به معنای عالم واقعِ منهای این چشم. چون بالاخره چشم من نیز جزء عالم واقع است؛ ولی خود چشم فعلاً محلّ بحث ما نیست.

● فرض کنید کسی مادّهٔ روان‌گردانی را بخورد، و به‌جای اینکه بین ۱۶ تا ۴هزار فرکانس را بشنود، بین هزار و ۸۰هزار فرکانس را بشنود. معنای این حرف این است که:

۱. او صداهایی را می‌شنود که ما نمی‌شنویم.

۲. صداهایی را نمی‌شنود که ما می‌شنویم.

۳. صداهایی را می‌شنود که ما نیز می‌شنویم.

۴. و صداهایی را نمی‌شنود که ما نیز نمی‌شنویم.

غیر از این چهار مورد که نیست؛ هر چهار مورد هم پیش می‌آید. پس حال که این چهار صورت را داریم، معنایش این است که در حال حاضر ادراک سمعیِ ما از جهان متفاوت شده است. نظیر این سخن را در باب ادراک بصری نیز می‌توان گفت. طبعاً وقتی ادراک سمعی یا بصری ما متفاوت می‌شود، بر طبق تفاوت ادراک‌مان اظهار عقیده می‌کنیم.

○ با توجه به این مطلب که «وجودشناسی متوقّف بر معرفت‌شناسی است و معرفت‌شناسی متوقّف بر روان‌شناسی است»، این سخن شما ثابت نمی‌شود. یعنی در مورد تک‌تک گزاره‌ها مثل «الف ب است» چنین نیست که وقتی عینک را برداشتیم و عوض کردیم، این گزاره تغییر کند؛ فقط علاوه بر اینکه «الف ب است» را داشتیم، «ج د است» را هم به دست آوردیم. یعنی چیز دیگری به دانسته‌های سابق‌مان اضافه می‌شود که ما آن را نمی‌دانستیم؛ و یا از مواردی که می‌دانستیم چیزی کم می‌شود. این درست است. اما اگر منظور این باشد که قبلاً فکر می‌کرده‌ایم «الف ب است» اما بعد از برداشتن عینک می‌فهمیم که «الف ب نیست»، این با آن استدلال ثابت نمی‌شود.

● شما درواقع می‌خواهید بگویید: «در مثالی که زده شد ما معلوم دیگری را ادراک می‌کنیم». بنده می‌گویم منتفی نیست که به همان معلوم علمِ متفاوتی پیدا کنیم. به تعبیر ساده‌تر ــ تعبیری که راسل در یکی از

نوشته‌هایش به‌کار می‌بَرَد ــ اگر یک صفحهٔ سفیدِ سفید داشته باشیم و کسی با دقّت و ظرافت نقطه‌چین‌های سیاهی در این صفحه بگذارد. شما اگر چشم کرکس داشته باشید، وقتی به آن نگاه می‌کنید می‌گویید: «صفحهٔ سفیدی است که گُله به‌گُله سیاه دارد». امّا در حال حاضر که چشم ما این چشم است، این صفحه را فقط خاکستری می‌بینیم. این «معلوم» تفاوتی نکرده است. بلکه ساختمان چشم کرکس ساختمانی است که می‌تواند فاصله‌ها را از یکدیگر تمیز دهد و به هم نیامیزد. ولی ما چون فاصله‌ها را به هم می‌آمیزیم، وقتی که نقطه‌های سیاه و سفید نزدیک هم قرار گیرند، کلّ صفحه را نه سیاه می‌بینیم و نه سفید، بلکه خاکستری می‌بینیم. لذا حکم ما با حکم کرکس متفاوت می‌شود. معلوم همان معلوم است، اما با یک چشم که به آن نگاه می‌کنیم می‌گوییم «صفحه‌ای است سفید با نقاطی سیاه بر روی آنکه فاصلهٔ هر نقطهٔ سیاه با نقطهٔ کناری که سفید است فلان مقدار است». ولی کسی که چشم کرکس ندارد این صفحه را خاکستری می‌بیند. در این شکی نیست.

مقصود اینکه چنین نیست که فکر کنید ما همیشه وقتی ساختمان چشم‌مان عوض می‌شود فقط معلوم جدیدی بر معلومات سابق‌مان افزوده می‌شود. بلکه گاه اصلاً در همان باورهای قبلی تغییر ایجاد می‌شود. قبلاً وقتی به این دیوار نگاه می‌کردم، آن را دارای فلان طول می‌دیدم. حال همان دیوار را دارای بهمان طول می‌بینم. نکته اینجاست.

البته اگر در این حین خود واقع عوض شده باشد، می‌توان گفت که آن زمان علم من از «واقعِ الف» حکایت می‌کرد، اما در حال حاضر علم من از «واقعِ ب» حکایت می‌کند. و طبعاً واضح است که وقتی علم از «واقعِ الف» حکایت کند با وقتی که علم از «واقعِ ب» حکایت کند دو علم داریم که با یکدیگر تناقض یا تضادّ و ناسازگاری ندارند. مثلاً فرض کنید من به این دیوار نگاه کنم و رنگی را حکایت کنم. آنگاه رویم را به آن دیوار که رنگ

دیگری دارد بکنم و آن را نیز بازگو کنم. این دو حکایت با یکدیگر تناقض و تضاد ندارند. چرا؟ چون در حکایت اول به این دیوار نگاه می‌کردم، ولی در حکایت دوم به آن دیوار نگاه می‌کنم، و این دو حکم من با یکدیگر تضادّ و تناقضی ندارند.

امّا بحث بر سر این است که وقتی در هر دو حال به یک دیوار نگاه می‌کنم، با این تفاوت که قبلاً چشم انسان داشتم ولی اکنون چشم کَلبی پیدا کرده‌ام، با چشم کلبی که به همان دیوار نگاه می‌کنم، می‌گویم «این دیوار فلان رنگ را دارد». اگر خود دیوار نیز در حین جریانِ جرّاحی عوض می‌شد، آن‌وقت حق با دوستمان بود و دیگر اصلاً حرف قبلی من دربارهٔ دیوار با حرف فعلی‌ام تضادّی نداشت. چرا؟ چون قبلاً «دیوار الف» را دارای فلان رنگ می‌دیدم، ولی اکنون «دیوار ب» را دارای بهمان رنگ می‌بینم. دو گزارهٔ «دیوار الف دارای فلان رنگ است» و «دیوار ب داری بهمان رنگ است»، با یکدیگر تضاد و تقابلی ندارند. امّا ما فرض کردیم که دیوار عوض نشده باشد. در این صورت من تا ده دقیقهٔ قبل می‌گفتم «این دیوار دارای فلان رنگ است»، ولی اکنون می‌گویم «همین دیوار دارای بهمان رنگ است». در اینجا دیگر تضادّ و تقابل وجود دارد.

نکتهٔ دیگری که باید به آن توجه کنیم این است که بعضی چیزها اصلاً موجودیّت‌شان عین مُدرَکیّت‌شان است.[1] صدایی که شنیده نشود اصلاً وجود ندارد. معمای معروف ویلیام جِیمز را به خاطر دارید؟ ویلیام جِیمز می‌گفت اگر در جنگلی که هیچ شنونده‌ای در آن وجود ندارد، ناگهان درخت کهنسالی بشکند، آیا شما می‌گویید «صدای عظیمی بلند شد ولی هیچ‌کس نشنید»؟ یا می‌گویید «هیچ صدایی از این شکستن پدید نیامد»؟ کدام درست است؟ ویلیام جِیمز می‌گفت اگر اهل دقّت باشید می‌گویید

۱. این حکم فقط به کیفیّاتِ ثانویّه‌ای که گالیله و نیوتن می‌گفتند اختصاص ندارد، و اعمّ از آنهاست.

اصلاً هیچ صدایی در آن جنگل پدید نمی‌آید. می‌دانید چرا؟ چون صدا از تفاعل بین امواج هوا و پردهٔ گوش پدید می‌آید. لذا اگر در جایی پردهٔ گوش انسان یا غیرانسان وجود نداشته باشد، در آنجا صدایی وجود ندارد، نه اینکه صدایی پدید آمد ولی کسی نبود که بشنود! خیر، اصلاً در چنین جایی صدا پدید نیامده است. صدا زمانی پدید می‌آید که آن تفاعل در کار باشد.

به تعبیر دیگر، اصلاً در اینجا خود واقعیّت از ازدواج دو چیز پدید می‌آید، که اگر آن پدر یا آن مادر در کار نباشد اصلاً واقعیّت به وجود نمی‌آمد؛ نه اینکه واقعیّتی به نام صدا در آن جنگلِ دور از دسترس به وجود آمد، امّا حیف که هیچ گوشی نبود که آن صدا را بشنود! اگر گوشی نبود که آن صدا را بشنود، صدایی هم بوجود نیامده است.

همین سخن در باب رنگ نیز صادق است. اگر روزی همهٔ موجوداتی که چشم دارند ــ چه ما انسان‌ها و چه هر موجود دیگری که چشم دارد ــ از صفحهٔ عالَم نابود شوند، آنگاه آیا رنگ‌هایی در عالم می‌مانند که کسی آنها را نمی‌بیند، یا دیگر اصلاً رنگی وجود ندارد؟ دیگر رنگی وجود ندارد. منتها مثال‌هایی که تا اینجا زدم همان چیزهایی بود که گالیله و نیوتن به آنها می‌گفتند کیفیّات ثانویّه. آنها می‌گفتند اگر ویژگی‌ای از شیء باشد که چه منِ مُدرک وجود داشته باشم و چه نباشم، در خودِ شیء وجود دارد، به آن می‌گوییم کیفیّت اوّلیه. مثلاً گالیله و نیوتن هر دو معتقد بودند که «بُعد» کیفیّت اوّلیّه است، به این معنا که اگر تمام انسان‌های روی زمین هم از بین بروند، این ماژیک طول، عرض، و ضخامت خودش را دارد و خواهد داشت، چون بُعد یک کیفیّت اوّلیّه است. ولی می‌گفتند صدایی که می‌شنویم کیفیّت ثانویّه است. به این معنا که اگر گوش‌ها همه تعطیل شوند، دیگر صدایی وجود نخواهد داشت؛ نه اینکه صدایی هست و کسی نمی‌شنود.

منتها سخن من این است که بحث فقط هم منحصر به کیفیّات ثانویّه‌ای که گالیله و نیوتن می‌گفتند نیست. چرا؟ چون کیفیات ثانویّه‌ای که آنها می‌گفتند، فقط و فقط بحث را به عالم محسوسات منتقل می‌کرد ــ چون در عالم محسوسات است که ما کیفیات اوّلیّه و ثانویّه داریم ــ ولی بنده می‌خواهم بگویم که اصلاً در عالم معقولات هم به همین صورت است. در عالم معقولات هم به گفتهٔ کانت ذهن ما این‌گونه است که مثلاً ما هر امر درونی را دارای زمان می‌بینیم و هر امر بیرونی را دارای مکان می‌بینیم؛ یا به تفسیر دیگری که بعضی از مفسّران کانت کرده‌اند، هر امر درونی را دارای زمان می‌بینیم و هر امر بیرونی را دارای زمان و مکان می‌بینیم. معنای این سخن چه بود؟ معنایش این بود که به نظر کانت اگر خدا ذهن دیگری به ما می‌داد، ممکن بود ما احوال درونی را دارای زمان و احوال بیرونی را دارای مکان یا احوال درونی را دارای زمان و احوال بیرونی را دارای زمان و مکان نمی‌یافتیم. به تعبیر دیگر، این دو مقوله به ساختار ذهن ما تعلّق دارند. لذا معنای این سخن این نیست که حال که ذهن ما این‌گونه است، ما مکان و زمان را درک می‌کنیم، و آن زمان که ذهن ما آن‌گونه بشود زمان و مکان وجود دارند و ما درکشان نمی‌کنیم! این سخن چنین معنایی ندارد.

حال بپردازیم به قسمت بعدی استدلال هیوستون اسمیت. حال که چنین است و ممکن است ذهن ما در شناختِ ما از واقع دخل و تصرّف کند، ممکن است کسی بگوید «ولی ذهن هم می‌تواند تابع بقیهٔ قسمت‌های وجود انسان باشد». یعنی تازه فقط بحث ذهن هم نیست؛ ذهن هم خودش تابعی است از متغیّر دیگری به نام کلّ وجود انسان. یعنی ذهن ــ به گفتهٔ هایدگری‌ها ــ تابع دازاین[1] است، یعنی کلّ وجود انسان.

1. Dasein

ذهن هم تکّه‌ای از کل وجود انسان است. یا به تعبیر بعضی دیگر، تابع اگزیستانس[1] است. همهٔ این تعابیر را باید به‌کار ببریم، چون در فارسی تعبیری نداریم که فقط اختصاص به وجود انسان داشته باشد. اگر این‌گونه باشد، پس حال تازه باید من خودم را بشناسم، تا ببینم که من چگونه‌ام. چه‌بسا در من یک سلسله امور وجود دارد که باعث می‌شوند من شناختِ مطابق با واقع پیدا نمی‌کنم. این امور فقط هم به ساختمان نیروهای ادراکی، یعنی حسّ، علمِ حضوری، شهود، حافظهٔ واقعیِ جمعی و نیروی استدلالگر،[2] وابسته نیست. بلکه اصلاً بحث در این است که این قوای ادراکیِ بالمعنی‌الاخص یعنی حسّ و شهود و علمِ حضوری و حافظهٔ واقعیِ جمعی و نیروی استدلالگر، خود تابعی از متغیّر بزرگ‌تری هستند؛ یا به تعبیر مُسامَحی، جزئی از یک کلّ بزرگ‌تر هستند؛ و شاید اگر آن کلّ بزرگ‌تر عوض شود ما ویژگی‌های دیگری پیدا کنیم.

حال این متغیّرهای دیگرِ وجود انسان که در قوای شناختی او تأثیر می‌گذارند، چه چیزهایی هستند؟ مثال‌های زیادی می‌توان زد:

۱. یکی خودشیفتگی[3] است که باعث می‌شود انسان، واقعیّت‌ها را چنان که هستند نمی‌شناسد. خودشیفتگی یعنی چه؟[4] خودشیفتگی یعنی اینکه شما قائل باشید هر چیزی از این حیث که از آن شماست ــ و فقط از این حیث ــ با مصادیق دیگرش که از آن دیگران است وضع متفاوتی دارد. هرگاه چیزی n مصداق داشته باشد، و من معتقد باشم آن مصداقی که از آن من است، چون به من تعلّق دارد، با سایر مصادیق متفاوت است،

1. Existence

۲. این حکم فقط به کیفیّاتِ ثانویّه‌ای که گالیله و نیوتن می‌گفتند اختصاص ندارد، و اعمّ از آنهاست.

3. narcissism

۴. در هر یک از این موارد، می‌خواهم تعبیر دقیقی از آن به‌کار ببرم تا به بقیهٔ مبهماتی که در حول این تعابیر وجود دارد کاری نداشته باشیم.

خودشیفتگی دارم و این اعتقاد درواقع خودشیفتگی است. narcissism یعنی مثل نرگس هستم. دوستان می‌دانند که وجه تسمیهٔ narcissism این است که در اساطیر یونان می‌گویند، دختری عاشق جوان بسیار زیبارویی شد. ولی این پسر جوان به او التفاتی نمی‌کرد. وقتی این پسر دل دخترک را سوزاند، آن دختر نفرینش کرد و گفت امیدوارم زمانی بتوانی خودت را ببینی، تا بفهمی که من چه می‌کشم. این آقا پسر هم روزی داشت از کنار جوی آبی می‌گذشت، تشنه شد. رفت لب جوی آب و سر خودش را برد روی جوی آب تا آب بخورد. ناگهان چهرهٔ خودش را دید و شد آنچه نباید بشود! آن‌قدر نشست به این چهره نگاه کرد و کرد و کرد تا مرد. او وقتی نگاهش به خودش افتاد، دیگر نتوانست از خودش بیرون بیاید؛ آن‌وقت بود که به گل نرگس تبدیل شد، و می‌گویند وقتی که پسرک مُرد از کنار جسدش گل نرگس رویید. نرگس همان نارسیسوس[1] انگلیسی و نارزیس[2] یونانیان است. narcissism یعنی انسان مثل نرگس عمل کند؛ خودْشیفته باشد و شیفتهٔ خودش شود.

○ این همان حبّ ذات نیست؟

● نه، حبّ ذات چیز دیگری است. حبّ ذات یعنی من خودم را دوست می‌دارم. اما خودشیفتگی درواقع نوعی موضع معرفتی است؛ یعنی می‌گویم چیزهایی که به من تعلّق دارند، از آن حیث که به من تعلّق دارند، با مصادیقی که به من تعلّق ندارند متفاوت‌اند. مثلاً بگویم بچهٔ من چون بچّهٔ من است، فلان ویژگی را دارد.

○ آیا باید التفات هم داشته باشم به اینکه «چون به من تعلق دارد، با بقیه مصادیق متفاوت است»، یا نه؟

---

1. narcissus
2. narziss

● بله، باید توجه نیز داشته باشم. امّا خودشیفتگی چیزی نیست که وقتی توجه پیدا کنم از من دفع شود. می‌گویند بچه‌سوسکی داشت از دیوار می‌رفت بالا، مادرش گفت «قربانِ دست و پای بلوری‌اش بروم!» دست و پای بچهٔ خودش را بلوری می‌دید. حال اگر همان سوسک، بچه‌سوسک دیگری را می‌دید که بچّهٔ خودش نبود، می‌گفت «عجب سیاه است!» امّا بچهٔ خودش را سفید می‌دید. این خودشیفتگی است. خودشیفتگی ممکن است واقعاً در شناخت هم مؤثّر باشد. در خودشیفتگی دیگر بحث صرفاً بحث ذهن نیست. یعنی بحث نیروهای ادراکیِ بالمعنی‌الاخص نیست؛ بلکه بحث از کلّ وجود انسان است که بر شناخت تأثیر می‌گذارد.

۲. مورد دوم، پیشداوری[1] است که آن نیز بر شناخت تأثیر می‌گذارد. پیشداوری همان‌طور که از اسمش معلوم است، داوریِ **پیش** است، امّا داوریِ پیش از مواجههٔ مستقیم. مثلاً من با شما مواجههٔ مستقیم پیدا نکرده باشم امّا در باب شما پیشداوری کنم. «پیش» در پیشداوری یعنی من قضاوت و حکمی می‌کنم، پیش از آنکه آن چیزی را که در باب آن قضاوت می‌کنم تجربه کرده باشم. چنین حالتی نیز در انسان وجود دارد. پیشداوری یعنی داوری‌کردن دربارهٔ موجودی، قبل از آشنایی با آن موجود. این حالت بر عقائد انسان تأثیر می‌گذارد. شما پیشداوری‌های خود ما را ببینید. پیشداوری‌هایی داریم که از کودکی در ما بوجود آمده و معمولاً همهٔ ما این پیشداوری‌ها را داریم. مثلاً ما همه پیشداوری‌مان این است که یهودی‌ها خسیس‌اند. این یک پیشداوری است که همهٔ ما داریم، امّا اگر به شما بگویم شما در عمرتان چند یهودی دیده‌اید، شاید بعضی از ما به عمرمان یک یهودی هم ندیده باشیم! امّا می‌گوییم لابد خسیس‌اند! بدون اینکه یهودی دیده باشیم می‌گوییم یهودی‌ها خسیس‌اند.

---

1. prejudice

خود این حالتِ پیشداوری که ما داریم، برای ما موادّ فراوانی فراهم می‌کند که آن موادّ مقدّمات استدلال‌های دیگر ما قرار می‌گیرند. خود پیشداوری یک گزاره نیست. پیشداوری حالتی است که اگر این حالت در ما باشد، موادّی در اختیار ما قرار می‌دهد که ما این مواد را مقدّمهٔ استدلال‌های دیگرمان قرار می‌دهیم و بر اساس آنها نتایجی می‌گیریم. مثلاً قبل از انقلاب، شما ممکن بود این حالت را داشتید که همین که آدم ریشداری می‌دیدید می‌گفتید این آدم خوبی است. تقریباً همین‌طور بود و همهٔ ما این تلقّی را داشتیم. اما این یک پیشداوری است. اکنون هم اگر چنین عقیده‌ای در جهت خلاف آن یا وفاق آن درست شده باشد، آن هم پیشداوری است. درواقع ما چیزی را نیازموده‌ایم، امّا حکم نیازموده‌ها را آماده داریم.

○ گاه معیارهایی داریم که انسان می‌تواند شناخت خودش را با آن معیارها اصلاح کند. مثلاً در محسوسات، وقتی که من چیزی را دو تا می‌بینم، اما می‌بینم به هرکس که برخوردم می‌گوید این یکی است نه دوتا، در این صورت در بینایی خودم شک می‌کنم و سعی می‌کنم خودم را گرفتار این پیشداوری نکنم که «بقیه اشتباه می‌گویند». یعنی انسان‌ها می‌توانند اشتباهاتی نظیر این را اصلاح کنند. و این اشتراکی که بین بقیه وجود دارد، خودش معیارهایی به دست می‌دهد که او بتواند خودش را اصلاح کند.

● بله، ممکن است معیارهایی باشد. اتفاقاً کسانی مثل اسمیت که این استدلال را می‌آورند، تمام چیزی که دنبال می‌کنند همین است. آنها می‌خواهند بگویند «این معیارها در برخی انسان‌ها وجود دارد؛ لذا باید به شناختی که آن انسان‌ها از عالم واقع دارند بیشتر از شناختی که خودمان به عالم واقع داریم بها دهیم». این نکته محلّ انکار نیست، و بلکه اتفاقاً در ادامهٔ استدلال به آن می‌رسیم.

امّا می‌خواهم نکتهٔ دیگری را عرض کنم و آن اینکه اگر مثال شما را در نظر بگیریم، آن مثال قابل دفاع نیست. یعنی صرف اینکه دیگران اجماع دارند، دلیل بر بطلان من نمی‌شود؛ نفسِ خود اجماع را که نمی‌توان دالّ بر حقیقت گرفت. مگر اینکه برهانی اقامه شده باشد بر اینکه مردم هیچ‌گاه اجماع برخلاف واقع نمی‌کنند. اگر برهانی اقامه شده باشد که مؤدّای آن این باشد که انسان‌ها چنانند که هرگز برخلاف واقع اجماع کامل و صددرصد نمی‌کنند، ما تسلیم می‌شویم. اما چنین برهانی که اقامه نشده است.

○ اگر با آن شرایط خاص خودش باشد، می‌توان قبول کرد. مثلاً دیگران بالاتّفاق گفتند این یکی است نه دوتا، و دروغ‌گفتنِ همهٔ آنها هم ممکن نباشد.

● شما می‌خواهید بگویید بالاخره در تواتر شرائطی هست که آن را قابل‌قبول می‌کند. بنده می‌خواهم بگویم حتّی اگر تمام شرایط هم احراز شود، یعنی احراز شود که آنها تواطیِ بر کذب نکرده‌اند، منافع مشترک ندارند، مضارّ مشترک ندارند، و عددشان عدد معتنابهی است که می‌توان گفت تواتر حاصل شد، آیا باز می‌توان گفت که اگر هر شش میلیارد انسان روی زمین چیزی را با هم گفتند، آن چیز مطابق با واقع است؟

○ بین محسوسات و معقولات تفاوت وجود دارد. اگر صد نفر آمدند و گفتند که این ماژیک یک دانه است، با آن شرائطی که ما برای اجماع می‌گوییم، یقین پیدا می‌کنیم که ماژیک یک دانه است.

● قبول دارم که یقینِ روان‌شناختی پیدا می‌کنیم. اما بحث در این است که آیا منطقاً می‌توان از گفتهٔ شش میلیارد انسان که همه‌شان می‌گویند «الف ب است» نتیجه گرفت که پس «الف ب است»؟ منطق که این اجازه را نمی‌دهد. منتها به لحاظ روان‌شناختی ما این‌گونه هستیم که یقین می‌کنیم.

۳. مورد سوم، تعصّب[1] است، که آن نیز ممکن است در ما پدید بیاید. ممکن است ما متعصّب[2] باشیم. تعصّب دقیقاً یعنی چه؟ قبلاً گفتم که من در هریک از این تعابیر، معنای دقیق مورد نظر خودم را مراد می‌کنم؛ گرچه این تعابیر معانی مبهم زیادی دارند.

تعصّب یعنی وفاداری‌ای که در آن، نفسِ وفاداری مهم‌تر از متعلَّقِ وفاداری است، و گویا خود وفاداری موضوعیّت پیدا کرده است. اگر من به موجودی وفاداری پیدا کنم به این دلیل که گویا برای خود وفاداری ارزش قائل‌ام، نه برای اینکه این موجود حقّ است، نه برای اینکه این موجود زیباست، نه برای اینکه این موجود خیرخواه است، نه برای اینکه این موجود مرا نجات می‌دهد، نه برای اینکه این موجود ملائم طبع من است، بلکه اصلاً گویا به لحاظ اخلاقی، خود وفاداری ارزش فی‌نفسه دارد. یعنی قاعده این است که وفاداری سالم وفاداری‌ای است که میزان آن به ویژگی‌های متعلَّقِ وفاداری بستگی داشته باشد، یعنی به ویژگی‌های چیزی که به آن وفادار هستم و موجودی که به آن دلبستگی و سرسپردگی دارم. لذا اگر در عین حال که متوجّه نیستم، خودِ دلبستگی و سرسپردگی برایم ارزش پیدا کرد، و موجودی که به آن سرسپردگی پیدا کرده‌ام صدگونه تغییر و تبدّل پیدا کرد ـ مثلاً انسان خوبی بود، بد شد، عادل بود، ظالم شد، متواضع بود، متکبّر شد ـ ولی وفاداری من همچنان باقی بود، اینجاست که معلوم می‌شود وفاداری من تابع ویژگی‌های متعلَّقِ وفاداری نیست.

البتّه لزومی ندارد که تعصّب فقط نسبت به اشخاص باشد، بلکه نسبت به عقائد هم ممکن است. اگر عقیده‌ای باشد که زمانی که من به آن دلبستگی پیدا کردم، برهان قاطعی به سود آن وجود داشت، اما بعدها این

1. fanaticism
2. fanatic

برهان تضعیف و رد شد؛ حال اگر من همچنان نسبت به آن عقیده دلبستگی داشته باشم، دچار تعصب هستم. چون گویا نفسِ دلبستگی و تعلّق خاطر و نفسِ وفاداری برای من موضوعیّت پیدا کرده است.

۴. مورد بعدی جزم و جمود[1] است. جزم و جمود یعنی وابستگی به یک رأی به صورتی که این وابستگی متناسب با شواهد مؤیّد آن رأی نباشد. انسانی که اهل جزم و جمود نیست، میزان پایبندی‌اش به هر رأیی، تناسب مستقیم با میزان قوّت شواهدی دارد که آن رأی را تأیید می‌کنند. حال اگر وابستگی من به رأیی بیش از مقداری بود که آن رأی به سود خودش شاهد دارد، و قوّت شواهدی که به سود آن رأی وجود داشت کمتر از میزان وابستگی من به آن بود، در اینجا من انسان دگماتیکی هستم، و به گفتهٔ ما ایرانی‌ها انسان دُگمی هستم. جزم و جمود هم از عوامل اثرگذار است.

۵. عامل تأثیرگذار دیگری که در ما انسان‌ها وجود دارد خرافه‌پرستی است. خرافه‌پرستی نیز بر شناخت تأثیر می‌گذارد. دوستان می‌دانند که هم به خود خرافه و هم به خرافه‌پرستی در زبان انگلیسی می‌گویند superstition. خرافه‌پرستی با آرزواندیشی متفاوت است. خرافه‌پرستی بدین معناست که به ارتباطی بین دو یا چند پدیده پایبند شوم که این ارتباط مرا از بسیاری از محاسبات مُعاف می‌کند، و پایبندی من به این ارتباط دقیقاً به این جهت است که از محاسبات بسیاری مُعاف می‌شوم. مثلاً فرض کنید شما به من بگویید «فلانی، بیا امشب برویم رستوران با هم شام بخوریم». من باید فکر هزار چیز را بکنم و هزار شبهه بیندازم، و با خودم حساب کنم که از این جهت به نفعم هست و از آن جهت به نفعم نیست و...، تا ببینم بیایم یا نیایم. اما اگر یکی از شماها عطسه کرد، این

---

1. dogmatism

عطسه مرا از بسیاری از محاسبات راحت می‌کند، لذا می‌گویم صبر آمد! کار خرافه‌پرستی همیشه این است که تنبلی ارثیِ روانی انسان را ارضا می‌کند. خرافه‌ها لَختی و ماندگاری روانی انسان را ارضا می‌کنند. انسان به لحاظ روانی همیشه نوعی تعطُّل[1] دارد.

○ نوعی اقتصاد روانی؟

● بله، نوعی اقتصاد روانی. البته اقتصاد روانی کمی بار عاطفی مثبت دارد. باید بگوییم بیشتر نوعی مانْد، نوعی لَختی، نوعی سُستی، اینرسیِ روانی ــ نه اینرسی‌ای که در فیزیک هست ــ یا تعطُّل. هرگاه شما با رابطه‌ای مواجه شوید که، اگر این رابطه را بپذیرید، اینرسیِ روانیِ شما ارضا می‌شود، آن‌وقت است که این رابطه را می‌پذیرید و درواقع اینجاست که به خرافه روی می‌آورید. این نحوهٔ اعتقادورزی بسیار وجود دارد.

شما ممکن است بگویید بعضی خرافه‌ها که وضع انسان را پیچیده‌تر می‌کنند، پس چرا انسان‌ها آنها را می‌پذیرند؟ امّا باید دقت کنید که در آن خرافه‌ها نیز با اینکه ابتدا به نظر می‌رسد وضع را پیچیده‌تر می‌کنند، ولی بالمآل باز هم وضع انسان آسوده‌تر می‌شود. به تعبیر دیگر، شما ممکن است بگویید بعضی اوقات انسان کاری را می‌خواهد انجام دهد، ولی اعتقادی که او به خرافه دارد، مانع آن کار می‌شود، و گویا در برابر خواستِ انسان قد علم می‌کند. اما باید دقت کنید که باز هم همان حرفی که گفتم صادق است و انسان به آن کار رضایتِ درجهٔ دو می‌دهد.

۶. مورد بعدی آرزواندیشی[2] است. معنای آرزواندیشی، اگر بخواهیم به صورت فرمولی بگوییم، این است که: «چون خوش می‌دارم که الف ب باشد، پس الف ب است».

---

1. inertia
2. wishful thinking

۷. ویژگی بعدی، آوازه‌گری‌پذیری است، یا به تعبیری تبلیغات‌پذیری.[۱] معنای آوازه‌گری‌پذیری این است که انسان پذیرای آوازه‌گری‌ها و تبلیغات باشد. یعنی تکرار مدّعا را دلیل تلقّی کند. مثلاً به من می‌گویند «سیو همان سیب است». من می‌گویم «خب، دلیل‌تان چیست؟» آنها هم می‌آیند ۷۰۰ شب متوالی در تلویزیون و رادیو می‌گویند «سیو همان سیب است». در اینجا انسان تکرار مدّعا را به‌جای دلیل می‌گیرد. یعنی فکر می‌کنیم اگر ۳۰۰بار گفتند «سیو همان سیب است» آن‌وقت سیو همان سیب می‌شود. در آوازه‌گری همین کار را می‌کنند. به‌جای اینکه بر مدّعا دلیل بیاورند، مدّعا را مدام تکرار می‌کنند، تا بالاخره ما آن را می‌پذیریم.

۸. تلقین‌پذیری[۲] نیز نظیر مورد قبلی است. در اینجا مراد از تلقین‌پذیری این است که به‌جای دلیلِ معرفتی، ارضای عاطفی را در قبول عقائد ملاک بگیریم.

۹. مورد بعدی، مسئلهٔ تقلیدِ بلادلیل است، که شاید بتوان از آن به «تعبّد» تعبیر کرد. البته تعبّد در بین ما بار معنایی مثبتی دارد که در اینجا مراد نیست، و درواقع «تقلید بلادلیل»[۳] مورد نظر است. فرمول آن هم مشخص است: «الف ب است»، چون x می‌گوید که «الف ب است»؛ نه اینکه «الف ب است»، چون «الف ج است» و «ج ب است».

○ ما وقتی پیش دکتر می‌رویم می‌گوید «این قرص را بخور»، و ما هم سر درنمی‌آوریم که چرا باید آن قرص را بخوریم. ولی کارِ این دکتر که فقط به ما می‌گوید «این را بخور» مذموم نیست.

● نه، چیزی که شما می‌گویید، ممکن است استدلال مضمری داشته باشد؛ و به اصطلاحِ منطقیون، ممکن است قیاسِ ضمیری در آن وجود

---

1. propaganda
2. indoctrination
3. nitiation

داشته باشد. اگر این قیاسِ ضمیر وجود نداشته باشد، البته مذموم است. هر انسان منطقی‌ای می‌فهمد که از «x می‌گوید که الف ب است» منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که «الف ب است». پس این غلط است. امّا شیوهٔ دیگری وجود دارد که درست است، و آن اینکه بگوییم: «الف ب است چون x می‌گوید که الف ب است؛ و هر چه x بگوید یا هر چه x در حوزهٔ موجوداتِ شبیه به الف ب است بگوید، صادق است». اگر این استدلال را به صورت مُضمَر داشته باشید، دیگر اصلاً نمی‌توان به کار شما لغت تقلید یا تعبّد بلادلیل یا امثال آن را اطلاق کرد.

خود این استدلال نیز به دو صورت است:

۱. هر چه که x بگوید، صادق است.

۲. هر چه که x در حوزهٔ موجوداتِ شبیه به «الف ب است» بگوید، صادق است.

پس اگر بگویید «الف ب است، چون x می‌گوید که الف ب است»، معلوم است که این صورت استدلالی مُنتِج نیست، و از «x می‌گوید الف ب است» نتیجه نمی‌شود که «الف ب است».

منتها، دوستان توجه کنند که اگر این دو حالت پیش بیاید، ما اصلاً دیگر تخصّصاً از دایرهٔ تقلید و تعبد بلادلیل بیرون هستیم؛ یعنی اصلاً تخصیص هم نزده‌ایم. اصلاً اینجا دیگر تعبّدِ بلادلیل نیست، چون درواقع دلیل داریم. فقط یک نکته وجود دارد و آن اینکه اگر بخواهیم دلیل درستی داشته باشیم، باید خود آن گزارهٔ کلّی را که کبرا قرار دادیم، اثبات کنیم. یعنی یا باید اثبات کنیم که «هر چه x می‌گوید، صادق است» و یا اینکه «هر چه x در حوزهٔ موجوداتِ شبیه الف ب است می‌گوید، صادق است». اگر بتوانیم یکی از این دو را اثبات کنیم که دیگر اصلاً ما تعبّد و تقلیدِ بلادلیل نداریم؛ و اصلاً تخصّصاً از آن بحث بیرون است. امّا اگر گفتید «من چنین کلّی‌ای ندارم»، اینجاست که تعبّد شما بلادلیل است.

چه‌بسا قیاسِ ضمیر در مثال پزشک که شما گفتید از نوع دوم باشد. یعنی «دکتر فلان می‌گوید که الف ب است؛ و هر چه دکتر فلان در حوزه‌های شبیه الف ب است ــ مثلاً در حوزهٔ علوم تغذیه، پزشکی و امثال ذلک ــ می‌گوید، صادق است». در مورد معصومین گاه گویا ادعای ما این است که استدلال نوع اوّل درست است؛ یعنی اصلاً هر چه او بگوید، درست است. اما در مورد پزشک نمی‌گوییم «هر چه او بگوید درست است»، بلکه می‌گوییم «هر چه در این حیطهٔ خاص بگوید، درست است». به‌هرحال، اگر یکی از این دو حالت پیش بیاید، ما درواقع با چیزی به نام تقلید یا تعبّدِ بلادلیل سروکار نداریم.

○ آیا آن کبرا در هیچ‌یک از موارد قابل اثبات هست؟ حتّی در بحث‌های تخصصی و پزشکی یا مثلاً معماری، عرفِ مردم بر این روال مبتنی است.

● این دیگر بر عهدهٔ کسی است که مدعی آن باشد.

آن چیزی که عرف در سایر موارد، یعنی در غیر از حوزهٔ دین، قبول می‌کند استقراء است، و این حکم کلّی را ناشی از استقراء می‌داند. ممکن است شما بگویید استقرای تام که نیست. ولی اگر شما استقرای تام بخواهید، در بقیهٔ موارد هم نداریم. این دیگر وضع دین را با بقیهٔ جاها متفاوت نمی‌کند. پس ما در بقیهٔ جاها هم استقراءمان فی‌الواقع ناقص است، ولی گویا با آن معاملهٔ استقرای تام می‌کنیم. مثلاً ماست‌فروشی هم که سی سال است شما از او ماست می‌خرید و همیشه ماستش خوب بوده است، امکان دارد اتفاقاً فردا صبح ماستش بوی دود بدهد. امّا بالاخره شما اعتماد می‌کنید و فردا هم می‌روید از او ماست می‌خرید، و اصلاً ندیده و نچشیده می‌خرید.

برگردیم به اصل بحث. نُه موردی که تا اینجا گفته شد، همهٔ موارد نیستند. یعنی عواملِ دیگری نیز گفته شده است، که فعلاً بنده در مقام

استقصای همهٔ آنها نیستم. بنده در جای دیگری ۲۱ مورد را گفته‌ام. ما ۲۱ نوع تلقّی معرفتیِ ناقص داریم که باعث می‌شوند بین ما و واقعْ حجاب و گرد و غبار پدید بیاید، و در نتیجه نمی‌توانیم واقعیّت‌ها را خوب تشخیص دهیم. حال آن واقعیّت‌ها خواه ادیان و مذاهب دیگر باشند و خواه مکاتب دیگر. حتّی بسیار ساده بگویم، در فیزیک هم این‌گونه است. آن‌قدر کتاب‌ها نوشته شده در باب اینکه فلان عالمانِ فلان علم فقط به خاطر یک عُلقه، ۳۰۰ سال در مقابل کشف جدیدی ایستادگی کرده‌اند؛ یعنی با اینکه می‌فهمیدند حق است، در مقابل آن ایستادگی می‌کردند. البته به این نکته نیز اکیداً توجّه کنید که همیشه هم معنای ایستادگی این نیست که انسان در درونْ واقع را می‌فهمد و فقط آن را به زبان و قلم‌اش جاری نمی‌کند؛ بلکه اصلاً گاه آن‌قدر از این عوامل در او وجود دارد که اصلاً واقع را نمی‌فهمد، نه اینکه بفهمد و اذعان نکند. واقعاً ما گاه تلقّی‌هایی که نسبت به پیروان سایر ادیان و مذاهب داریم، بسیار وارونه است.

بنده مدّتی قبل، در جایی سخنرانی داشتم. سخنرانی انجام گرفت و بعد که می‌خواستم سوار ماشین شوم آقایی آمد و گفت: «آقای ملکیان من با شما کاری دارم». گفتم «بفرمایید». گفت: «ما رفیقی داشتیم که خیلی از شما تعریف می‌کرد و می‌گفت بیایید پای سخنرانی فلانی. من، واقعیت‌اش را برای شما بگویم، عضو یکی از گروه‌های تندرو بودم و در عالمِ رفاقت بسیار به دوستم علاقه‌مند بودم. دوست من که به شما علاقَمند بود به ما اصرار کرد و من امروز آمدم پای سخنرانی شما، و واقعش می‌بینم که انگار شما هم آدم بدی نیستید!» گفتم: «خیلی ممنون». بعد چیزی به من گفت که بسیار برایم جالب بود. گفت: «خدا می‌داند، من چندین و چندبار در عالمِ خواب که شما را دیده بودم، موجود وحشتناکی دیده بودم. و حالا می‌بینم که نه، انگار آن‌طور هم نیستید و آدم خوبی

هستید!» گفتم: «بالاخره همین است که هست. حالا چرا شما عالم بیداری را بر عالم خواب ترجیح می‌دهی؟! بیا از آن طرف حساب کن و بگو شاید آن چیزی که در خواب می‌دیدم درست‌تر بوده، نه این چیزی که در عالم بیداری می‌بینم». گفت: «نه، انگار نمی‌شود!» مقصود اینکه واقعاً این تصویرها مانع از این می‌شود که فرد بتواند طرف مقابل را بشناسند.

ما هم ممکن است همین‌طور باشیم. ممکن است من هم نسبت به شخص دیگری این‌گونه باشم، و همهٔ ما ممکن است چنین تصویرهایی نسبت به دیگران داشته باشیم. این حالات واقعاً گاه ناآگاهانه است؛ اما اتّفاقاً هر قدر ناآگاهانه‌تر باشد، خطرناک‌تر است. مثلاً دربارهٔ کسی که اصلاً او را به عمرمان ندیده‌ایم، داوری‌هایی می‌کنیم که آن سرش ناپیداست!

به‌هرحال، این امور ۲۱ مورد است که من تنها نُه موردش را خدمت دوستان عرض کردم. به این حالات در معرفت‌شناسی می‌گویند تصوّرات عیب‌ونقص‌دار،[1] تصوّرات مَعیب، تصوّرات آفت‌دار.

○ از تعصّب و امثال آن در روان‌شناسی اجتماعی بحث شده است؟

● بله، مثلاً در کتاب‌های آقای کِلاین‌بِرگ. اما بهترین کتابی که بنده در این موضوع سراغ دارم کتاب *The Techniques of Persuasion* (شیوه‌های باورآفرینی) از انتشارات پنگوئن و نوشتهٔ یکی از بزرگ‌ترین روان‌شناسان آمریکایی روزگار ماست که چند سال پیش وفات کرد، یعنی آقای دونالْد بریجسون.[2] ایشان روان‌شناس اجتماعی است و در این کتاب، از مجموع ۲۱ شیوهٔ مختلف باورآفرینی که ذکر شد، در مورد ۱۳ شیوه بحث مفصّل کرده است که بحث‌های بسیار جالبی است.

1. imperfect notions
2. Donald Bridgeson

○ آیا انواع مغالطات را که نزدیک به ۸۰ـ۷۰ نوع است، می‌توان از درون این ۲۱ مورد استخراج کرد؟

● بله؛ درواقع این ۲۱ مورد مبادی عاطفیِ مغالطه‌کردن‌ها و مغالطه پذیرفتن‌های ماست.

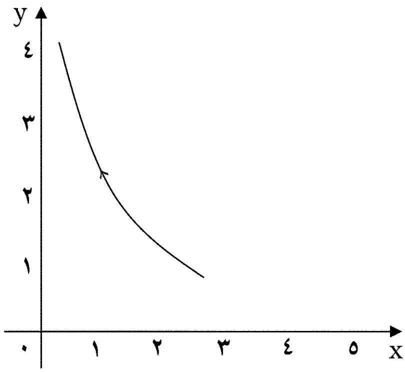
پس این امور می‌توانند مانع قرار بگیرند. حال هیوستون اسمیت می‌گوید: «پس ما برای اینکه ببینیم آیا معرفت داریم یا غیرمعرفت، باید دو چیز داشته باشیم؛ یکی نوعی خودکاوی و دیگر نوعی خودکاری. حتماً هر دو را باید داشته باشیم». خودکاوی را در ترجمهٔ self-analysis به‌کار می‌برم، و خودکاری هم یعنی با خود ورزش‌کردن و ورزه‌داشتن با خود. پس analysis یعنی آنالیز، کاویدن، کاوِش؛ و خودکاری هم یعنی با خود کارکردن و با خود ورزیدن. اگر ما این خودکاوی و خودکاری[1] را داشته باشیم، در اثر خودکاوی آهسته‌آهسته به این نکته تفطّن پیدا می‌کنیم که ما چقدر از واقعیّت‌ها می‌گریزیم! و چقدر به دست خودمان، خودمان را از شناخت واقعیّت‌ها محروم می‌کنیم و در ساحت‌های مختلف عالم واقع نمی‌گذاریم عالم واقع را آنچنان که هست بشناسیم. ما وقتی که خودکاوی داشته باشیم تازه می‌فهمیم که چقدر به خودمان از این ناحیه ضربه می‌زده‌ایم و نمی‌گذاشته‌ایم که با واقعیّت‌ها سروکار پیدا کنیم و در پذیرش بعضی از واقعیّت‌ها و در وازنش بعضی از واقعیّت‌های دیگر، به عوامل غیرمعرفتی اجازهٔ جَوَلان در درون خودمان می‌داده‌ایم.

و اگر خودکاری (یعنی خودورزی) کنیم می‌توانیم آهسته‌آهسته خودمان را ــ به تعبیر ریاضی‌دان‌ها ــ خطِ مُجانبِ واقعیّت‌ها کنیم. یعنی اگرچه هیچ‌گاه نمی‌توانیم به واقعیّت مُلصَقِ مُلصَق شویم اما می‌توانیم مدام به آن نزدیک و نزدیک‌تر شویم. دوستان بهتر از بنده می‌دانند که در

---

۱. تعبیر «خودکاری» را به این جهت به‌کار می‌برم که با «خودکاوی» جفت و جور شود؛ وگرنه تعبیر بهترِ آن «خودوَرزی» است.

ریاضیّات در محور مختصّات، خطی که به یکی از محورها نزدیک می‌شود ولی هیچ‌گاه به آن نمی‌رسد را خط مُجانبِ محور می‌گویند. هر چه این خط پیش می‌رود به محور نزدیکتر می‌شود ولی هیچ‌وقت کاملاً به آن نمی‌چسبد.



ما نیز می‌توانیم با واقعیّت‌ها مُجانِب شویم. یعنی می‌توانیم آهسته‌آهسته فاصله‌مان را با واقعیّت‌ها کمتر و کمتر و کمتر کنیم، و درواقع از این مشکل تفصّی پیدا کنیم.

هیوستون اسمیت در ادامه می‌گوید: «ولی در عین حال شخصیت‌هایی در تاریخ هستند که ما می‌دانیم از همهٔ ما، هم خودکاویِ بیشتر داشته‌اند و هم خودکاریِ بیشتر، و بنابراین اگر آرزوی ما اصابت به واقع است، در آنها بیشتر از ما احتمال اصابت به واقع وجود دارد. چون این شخصیت‌ها آن چیزهایی را که گفتیم نداشته‌اند. و اگر هم مراد ما مجانبتِ به واقع است، باز احتمال اینکه آنها مجانب به واقع باشند و به واقعیّت‌ها نزدیک‌تر باشند، بیشتر از ماست».

اما این شخصیت‌ها چه کسانی هستند؟ ایشان پنج دسته را نام می‌بَرَد. البته نام‌بردن این پنج دسته مهم نیست، ولی چون این اشخاص تفاوت‌های ظریفی با یکدیگر دارند، ایشان آنها را نام می‌بَرَد:

۱. دستهٔ اوّل، به تعبیر خود ایشان، پیامبرانند.[1] کسانی که در طول تاریخ به نام پیامبر مشهور شده‌اند، بسیار بیشتر از امثال ما این دو خصلتِ خودکاوی و خودکاری (خودورزی) را داشته‌اند.
۲. دستهٔ دیگر کسانی هستند که از آنها به اَوَتارها[2] تعبیر می‌شود. اَوَتارها بیشتر در آیینِ هندو وجود دارند. اَوَتار یعنی واسطهٔ خلق و خالق، یعنی کسی که بین خلق و خالق وساطت می‌کند. ائمهٔ ما ــ اگر بخواهیم با تعبیر هندوان صحبت کنیم ــ اَوَتار هستند. ائمه، پیامبر نیستند امّا اَوَتار هستند و واسطهٔ بین خلق و خالقند.

○ **اَوَتارها خدایانِ منزَّهِ تنزیه‌یافته‌اند و لذا اَوَتار غیر از ائمهٔ ماست و فراتر است. چون اَوَتارها خودِ خدایان هستند که برای نجات ما می‌آیند.**

● درست است. امّا بااین‌همه می‌خواستم بگویم در این پنج تعبیری که به‌کار می‌بریم، آن تعبیری که از همه به ائمهٔ ما نزدیک‌تر است این تعبیر است. چون اسمیت تعبیر دیگری به‌کار نمی‌برد که دقیقاً بر ائمهٔ ما شیعیان انطباق پیدا کند.

۳. یک دسته بوداها[3] هستند یعنی روشنی‌یافتگان.
۴. دستهٔ بعد بوداسَتْوَه‌ها[4] هستند. بوداستوه‌ها کسانی هستند که تا آخر عمر به روشنی دست نیافتند ولی در طریق روشنی‌یافتن بوده‌اند. درواقع بوداهای بالقوّه هستند، فقط اَجَل امانشان نداده که بودا شوند. به اینها می‌گویند بوداستوه، یعنی روشنی‌یافتگانِ بالقوّه.
۵. یک دسته هم گُورُو[5]ها هستند. گورو یعنی معلّم معنوی، مرشد، و استاد معنوی، که در آیین هندو به آن گورو گفته می‌شود. البته

---

1. prophets
2. avatar
3. buddha
4. buddha sattva
5. guru

در آیین سیخ یا سیک هم گورو گفته می‌شود. و حتی امروزه تئوزوفیست‌ها هم، با اینکه غالباً مسیحی هستند، به مرشد معنوی‌شان می‌گویند گورو.

خود اسمیت از تیپولوژیِ این پنج دسته مفصلاً بحث می‌کند و مختصّات آنها را برمی‌شمارد، و می‌گوید که هریک از آنها از سنخ روانی خاصی هستند. بعد می‌گوید: ما این واقعیت‌ها را قبول داریم، به همان مقدار که بقیهٔ واقعیت‌ها را قبول داریم. البته نه بدین معنا که واقعیّت حتماً همین‌هاست، ولی بالاخره این واقعیّت را در حدّ واقعیت‌های دیگر قبول داریم. یعنی معتقدیم که این پنج دسته با تیپ‌های روانیِ مختلف، هم در جهت خودکاوی و هم در جهت خودکاری از ما برتر بوده‌اند. بنابراین منِ اسمیت می‌خواهم نتیجه بگیرم که احتمال صدق گزارش‌هایی که این عدّه از عالم واقع می‌دهند، از گزارش‌هایی که دیگران از عالم واقع می‌دهند، بیشتر است. چون این گزارش‌ها را کسانی داده‌اند که در آن دو جهت از بقیهٔ انسان‌ها برتر بوده‌اند و لذا کمتر گناه می‌کرده‌اند. و چون گناه نمی‌کرده‌اند یا کمتر گناه می‌کرده‌اند، علی‌القاعده تصویری که از عالم واقع عرضه می‌کنند مطابقت بیشتری با خودِ واقع دارد. بنابراین پذیرش ما نسبت به مدّعیات دینی و مذهبی باید بیشتر از پذیرش ما نسبت به سایر مدّعیات باشد.

البته به نظر اسمیت، این پنج دسته لزوماً به لحاظ روان‌شناختی تیپ‌های روانیِ واحدی ندارند و تیپ‌های روانیِ متفاوتی دارند. چون همان‌طور که می‌دانید تقسیم‌بندی‌های مختلفی از تیپ‌های روانی شده است:

۱. خود اسمیت از این تیپ‌های روانی تقسیم‌بندی‌ای ارائه کرده و آنها را به چهار تیپ تقسیم کرده است.
۲. رادا کریشنان تقسیم‌بندی دیگری کرده و آنها را به پنج سنخ تقسیم کرده است.

۳. تقسیم‌بندی متعارَف‌تر هم این است که آنها را به سه سنخ روانی مختلف تقسیم می‌کنند.

این سه سنخ روانی مختلف، ارزش اخلاقی متفاوت ندارند. چون سنخ روانی است، و بنابراین دیگر نمی‌توان گفت کسی که سنخ روانی اول را دارد از لحاظ اخلاقی ارزشمندتر از کسی است که سنخ روانی دوم را دارد، یا دومی ارزشمندتر از اولی است. امّا این اشخاص از سه یا چهار یا پنج سنخ روانی مختلف‌اند. سعدی در شعری می‌گوید:

صاحبدلی به مدرسه آمد ز خانقاه
بشکست عهد صحبت اهل طریق را
گفتم میان زاهد و عالم چه فرق بود
تا اختیار کردی از آن، این فریق را
گفت آن گلیم خویش به در می‌بَرَد ز موج
این جَهد می‌کند که بگیرد غریق را

من حس می‌کنم در این بیانِ سعدی که «گفت آن گلیم خویش به در می‌بَرَد ز موج/وین جهد می‌کند که بگیرد غریق را»، نوعی ارزشداوری نیز وجود دارد. اما اگر این را ارزشداوری در نظر نگیریم، در این شعر به دو سنخ از تیپ‌های مختلفی که محلّ بحث ماست اشاره شده است:

۱. بعضی از آنها سعی می‌کنند اِنجای خلق کنند، یعنی خلق را نجات دهند؛ و نوعی رقّت قلب و دلسوختگی نسبت به مردم دارند.
۲. اما بعضی دیگر این‌گونه نیستند. احساس می‌کنند که باید خودشان را از این ورطه نجات دهند.

○ شاه‌ولی‌الله دهلوی تعبیری دارد که تفاوت میان پیامبر و صوفی را بیان می‌کند.

● بله، او هم به همین صورت می‌گوید. درواقع او هم بر اساس تیپ روانی آنها سخن می‌گوید.

۱۲

دیدگاه سنّت‌گرایان (بخش دوم)

تأثیر گناه بر شناخت

در جلسهٔ قبل، اسکلت بحث را از قول آقای هیوستون اسمیت و بعضی از سنّت‌گرایان خدمت دوستان عرض کردم. اما از آن با سرعت گذشتیم تا لااقل خود اسکلت در ذهن شما به صورت مجتمِع حاضر باشد. اگر دقت کرده باشید شاید بتوان گفت در این استدلال، رکین‌ترین رکن چیزی بود که می‌توان از آن به «تأثیر گناه بر شناخت» تعبیر کرد؛ و مدّعی یا مستدِلّ می‌خواست بگوید که اگر ما گزاره‌های دینی و مذهبی را می‌پذیریم و حتّی اگر میزان پذیرش ما نسبت به مدّعیات دینی و مذهبی باید بیشتر از میزان پذیرش ما نسبت به سایر مدّعیات باشد، به این جهت است که این مدّعیات را کسانی گفته‌اند که گناه نمی‌کنند، و چون گناه نمی‌کنند علی‌القاعده باید شناخت‌شان از عالَم واقع، در مقایسه با شناختی که دیگران دارند، مطابق با واقع‌تر باشد. درواقع رکنِ رَکین آن استدلال، چنین چیزی است. گرچه در آن استدلال از زمینه‌های مختلفی استفاده شده بود و رگه‌های مختلف و تار و پودهای گوناگونی به هم برآمیخته شده بود، اما درواقع می‌خواست چنین چیزی بگوید.

از قدیم‌الایام متفکران مختلف راجع به تأثیر گناه بر شناخت چیزهایی می‌گفته‌اند. هم در میان خود بنیانگذاران و الاهی‌دانان ادیان و مذاهب

مختلف، هم در میان عرفا و کسانی که مُنتحل به نحله‌های عرفانی بوده‌اند، و هم در میان بعضی از متفکران غیرعارف و غیرمتدیّن، کسانی می‌گفته‌اند گناه بر شناخت اثر می‌گذارد و وقتی انسان گناه می‌کند تا حدّ فراوانی قدرت شناختش کاهش می‌یابد، و به این جهت یکی از شرائط لازم برای شناخت مطابق با واقع، گناه‌نکردن و احتراز از گناه است.

اما در عین حال که در میان متدیّنان، عارفان، و فیلسوفان، کمابیش کسانی این سخن را می‌گفته‌اند، کسی که اولین بار در تاریخ فلسفه بر این نکته بسیار پافشاری کرد کِرکگور است. او نخستین فیلسوفی بود که بر این نکته به‌جدّ تأکید ورزید. کرکگور مسئله را به این صورت طرح کرد که چگونه است که **یک** عالمِ واقع در منظر و مرآی همهٔ ما انسان‌ها قرار می‌گیرد و همهٔ اندیشه‌ورانَ، متفکران، و عالمان به **یک** عالمِ واقع نظر می‌کنند، اما این‌قدر گزارش‌های ضد و نقیض از عالم واقع ارائه می‌کنند. از قدیم‌الایام در فرهنگ‌های دینی و فرهنگ‌های فلسفی مختلف، همه می‌گفته‌اند که ما داریم به عالم واقع نظر می‌کنیم؛ ولی گزارش‌هایی که از عالم واقع می‌داده‌اند ــ آن هم در ساحت‌های مختلفِ عالم واقع ــ گزارش‌های ناسازگار با یکدیگر بوده است. ایشان ــ به تعبیر امروزیان ــ می‌گفت: آیا ممکن است اُبژه، یعنی متعلَّقِ شناخت، وحدت داشته باشد ولی سوژه‌ها، یعنی فاعلانِ شناخت، از ابژهٔ واحد این‌قدر گزارش‌های ناسازگار با یکدیگر به دست دهند؟ او مسئله را به این صورت مطرح کرد و در مقام پاسخگویی به این سؤال برآمد.

به تعبیری که بعضی از مورّخان فلسفه می‌گویند، کرکگور می‌خواست واقعیت «خطا» را تبیین کند. او می‌خواست بگوید چرا خطا رخ می‌دهد. همه می‌دانستند که خطا رخ می‌دهد، اما او می‌خواست این موضوع را تبیین کند که «چرا خطا رخ می‌دهد؟». کرکگور در مقام تبیین اینکه چرا خطا رخ می‌دهد، به این نتیجه رسید که خطا به این جهت رخ می‌دهد که

این سوژه‌ها، یعنی فاعلان شناسایی، گناهکارند. و به هر میزان که گناهکارند، امکان شناخت مطابق با واقع را از خودشان می‌گیرند. این است که مشتی فیلسوف و عالمِ گناهکار به عالَم نگاه می‌کنند و طبعاً عالم را مشوَّش و کج و مُعوَج می‌بینند؛ و از این گذشته، لااقل ناسازگار با هم می‌بینند؛ یکی می‌گوید عالم این‌گونه است و دیگری می‌گوید عالم آن‌گونه است؛ یکی می‌گوید عالم متناهی است و دیگری می‌گوید عالم نامتناهی است؛ یکی می‌گوید خدا هست و دیگری می‌گوید خدا نیست؛ یکی می‌گوید زندگی پس از مرگ هست، دیگری می‌گوید زندگی پس از مرگ نیست. بنابراین، شعاری که کرکگور در فلسفه‌اش، مخصوصاً از کتاب معروفِ خلوص قلب[1] به بعد، دائماً تکرار می‌کرد، این بود که گناه‌شناسی مقدم بر شناخت‌شناسی (معرفت‌شناسی) است. ما ابتداءً باید گناه را بشناسیم، یعنی بدانیم که گناه چیست و تا جایی که می‌توانیم از گناه احتراز کنیم، آنگاه هر قدر احتراز ما از گناه بیشتر شود، وقتی که به ساحت‌های مختلف عالم واقع نظر می‌کنیم، شناخت‌های مطابق با واقع‌تری به دست می‌آوریم.

این نظر کرکگور را، همان‌طور که قبلاً عرض کردم، پیش از او نیز کسانی به الفاظ مختلف گفته بودند. حتّی بعضی از فیلسوفان مادّی‌مسلک هم چنین رأیی داشتند،[2] و این جالب است؛ منتها با این فرق که معمولاً آن فیلسوفانی که مادّی‌مسلک‌اند ــ به تفصیلی که خواهم گفت ــ به جای تعبیر «گناه» تعبیر «خطای اخلاقی» را به کار می‌برند. یعنی می‌گویند انسانِ **خطاکار** شناخت مطابق با واقعی ندارد. حتّی شاید برای شما جالب باشد که مارکس، فیلسوف علوم اجتماعی و جامعه‌شناس معروف آلمانی، یکی

1. Purity of Heart

۲. مثلاً هابز یکی از کسانی است که در کتاب لِویاتان بر این نکته تأکید می‌کند.

از کسانی بود که بر این نکته تأکید می‌ورزید که یک سلسله از اغراضِ خودخواهانه، مانع شناخت مطابق با واقع انسان از عالم می‌شوند.

بااین‌همه، حتی پس از اینکه کرکگور این مبحث را در نیمهٔ اول قرن نوزدهم عرضه کرد، باز هم، چنان که باید و شاید، این نکته و تِم و این رگهٔ موجود در کتاب‌های کرکگور، توسط دیگران بسط پیدا نکرد تا نیمهٔ دوم قرن بیستم که آهسته‌آهسته بعضی از معرفت‌شناسان به این نکته توجه پیدا کردند که باید در کتاب‌های معرفت‌شناسی به بحث گناه و خطای اخلاقی نیز اهمیت داده شود. و امروزه بسیاری از معرفت‌شناسان روزگار ما وقتی بحث موانع و مُمِدّات شناخت در روان‌شناسی ادراک یا در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود، معمولاً به بحث گناه اشاره می‌کنند.

در میان این دسته، شاخص‌ترین فرد آقای رابِرت مِری هیو آدامز است[1] که خود از شارحان معروف کرکگور است و معرفت‌شناس نیز هست. ایشان چندین مقالهٔ مفصل و یک کتاب در باب تأثیر گناه بر شناخت نوشته است و درصدد برآمده که مکانیزم این تأثیرگذاری را نیز بگوید، یعنی بگوید که چه می‌شود که گناه بر روی شناختی که انسان از عالم واقع دارد اثر می‌گذارد.

آقای مِرالد وِسْتْفال نیز مقالهٔ بسیار جالبی دارد با عنوان «پولس قدیس را به جدّ بگیریم: گناه به منزلهٔ مقوله‌ای معرفت‌شناختی».[2] آقای وستفال از فیلسوفان دین اگزیستانسیالیست‌مسلک روزگار ماست. او در این مقاله فهرست کسانی را که در این باب کار کرده‌اند آورده است. این مقاله برای دوستان از دو حیث بسیار جالب است. یکی از این حیث که همهٔ متفکران طراز اول و دومی را که در این باب کار کرده‌اند، لااقل فهرست کرده و نام برده است. و دیگر اینکه کتاب‌شناسی بسیار غنیّ‌ای دارد که در آن

---

۱. ر.ک: مصطفی ملکیان، سیری در سپهر جان، ص۴۹ به بعد، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۱ (و.).

۲. ر.ک: همان، ص۱۶۱ به بعد.

می‌گوید مثلاً هابز، مارکس، هِگِل، کانت، آگوستین قدّیس، پاسکال و دیگران، در کجا به این بحث پرداخته‌اند.

به نظر من این مقاله واقعاً می‌تواند دستمایهٔ تحقیق بسیار گسترده‌ای قرار گیرد.

ای کاش این بحث بیشتر توسط ما به‌جدّ گرفته می‌شد، چون به نظر من واقعاً بسیاری از امور در این مبحث سرریز می‌کند، و امور بسیار متفاوتی با آن ارتباط پیدا می‌کنند؛ از روان‌شناسی گرفته (مخصوصاً روان‌شناسی ادراک) تا اخلاقِ باور، مسئلهٔ مکانیزم گناه، نقش اراده در گناه، و نقش عقیده در گناه، همه و همه در اینجا سرریز می‌کنند. بعد می‌رسد به نقش گناه در بعضی از اموری که در فلسفهٔ ذهن به آنها می‌گویند طرز تلقی‌های قضیه‌ای؛[1] مثل نقش گناه در ناامیدکردن انسان؛ چون امید یکی از طرز تلقی‌های قضیه‌ای است. درواقع می‌خواهم بگویم این موضوع یک موضوع میان‌رشته‌ای است و بسیار امر جالب و شریفی است. ضمناً در فرهنگ ما نیز امکان تحقیق آن فراوان است.

اینکه بنده کمی بر روی این بحث تأکید کردم، برای این بود که چه‌بسا رغبت بعضی از دوستان برانگیخته شود و هریک بخشی از آن را برای تحقیق بردارند. به نظر من بحث جالبی است و نکات بسیار خوبی دارد. قدمای ما هم گاه این نکات را می‌گفتند. مثلاً اگر دقت کنید ملاصدرا در ابتدای بخش علم‌النفسِ اسفار می‌گوید من باید در همین ابتدا به تو که می‌خواهی وارد این بحث شوی چند توصیه کنم؛ یکی اینکه تهذیب نفس کن. ممکن است فی‌بادی‌النظر به نظرِ خواننده برسد که ایشان دارد می‌گوید «چون می‌خواهی علم‌النفس بخوانی باید تهذیب نفس کنی»؛ اما بعد دلیلی که می‌آورد نشان می‌دهد که چنین نیست و درواقع دلیل او اعم

1. propositional attitudes

از این است و هم شامل علم‌النفس و هم شامل غیرعلم‌النفس می‌شود. او می‌خواهد بگوید اساساً برای **شناخت**، ترک گناه مهم است.

چند نکته در ایضاح مدعا

اما در عین حال که هم فیلسوفان الاهی، هم فیلسوفان مادّی مثل هابز و مارکس، و هم عارفان این سخن را گفته‌اند، چند نکتهٔ موضوعی در اینجا مطرح است که نباید در این هیاهو آنها را فراموش کرد.

۱. معنای «گناه»

اولین نکته این است که علی‌رغم اینکه همهٔ این اندیشمندان می‌گویند گناه بر شناخت تأثیر دارد، تعریف‌شان از گناه واحد نیست، و بنابراین باید دید که وقتی می‌گویند گناه بر شناخت تأثیر دارد مراد از گناه چیست.

۱.۱. گناه به معنای دینی: بعضی از این متفکران[۱] به گناه فقط و فقط مفهوم دینی داده‌اند، و مرادشان از گناه، گناه دینی است. بنابراین، تعبیری که به‌کار می‌برند sin است. پس در نزد این عدّه گناه مترادف با معصیت و sin است که همان گناه دینی است. اما در میان همین کسانی که گناه را به معنای دینی‌اش می‌گیرند، باز یک اختلاف نظر وجود دارد و آن اینکه آیا مراد از این گناه، «گناه نوعی» است یا «گناه فردی» یا هر دو؟

۱.۱.۱. گناه نوعی: گناه نوعی یعنی همان گناهِ نخستین[۲] که دامن همهٔ بشر را گرفته است. بسیاری از اندیشمندان مسیحی وقتی می‌گویند به تأثیر گناه بر شناخت قائل‌اند، مرادشان از گناه، «گناه نوعی» است، که دامنگیر همهٔ ما انسان‌ها است؛ ولو اینکه ما در آن هیچ اختیاری از خودمان

---

۱. مثل آگوستینِ قدّیس که بیشتر در سه کتاب *Contessions* (اعترافات)، *On Trinity* (در باب تثلیث) و *The Teacher* (معلم / آموزگار) به این بحث می‌پردازد.

2. original sin

نداشته‌ایم و آن را از پدر و مادر اولیه‌مان ــ یعنی آدم و حوا ــ به ارث برده‌ایم. اولین ویژگی گناه نخستین این است که اصلاً اختیاری نیست؛ ولی گفته‌اند این گناه نخستین موجب چیزی شد که معمولاً از آن به فساد عقل تعبیر می‌کنند. از این فساد نیز دو تعبیر مختلف دارند:

۱.۱.۱.۱. گاه می‌گویند deformity of reason؛

۱.۱.۱.۲. و گاه می‌گویند corruption of reason.

این دو با یکدیگر متفاوت‌اند. فرق corruption با deformity را در ضمن یک مثال توضیح می‌دهم. شما اگر یک صندلی را در نظر بگیرید، از اَجزای متعددی درست شده است. مثلاً بیست تکه چوب را کنار هم گذاشته‌اند و صندلی درست شده است. اگر شما بدون اینکه ذره‌ای به این اجزا لطمه وارد شود، و بدون اینکه این اجزا خرد شوند یا بشکنند، آنها را به صورت دیگری سر هم کنید، در اینجا صندلی شما deformation شده است. این فساد از این مقوله است که جای اجزا با یکدیگر عوض شده است؛ به این می‌گوییم deformity. پس در مواردی از این قبیل ما باید از تعبیر deformity استفاده کنیم.

اما نوعی فساد دیگر نیز وجود دارد.[1] در corruption مسئله این نیست که وضع اجزا نسبت به یکدیگر عوض شده و حال دیگر نمی‌توان از آنها انتزاع مفهوم صندلی کرد، بلکه خود اجزا از بین رفته‌اند؛ مثل سیبی که می‌گندد و فاسد می‌شود. در اینجا دیگر بحث از اجزا نیست. اصلاً بحث این است که خود جزء فی‌حدّ نفسه و فارغ از اینکه نسبت و وضعش با سایر اجزا چگونه است، دستخوش نوعی تَبَهگِنی شده است؛ این corruption است.

---

۱. البته بحث من فعلاً خود فساد نیست. چون به تعبیر دقیق، سه نوع فساد داریم. این دو نوع فساد که در اینجا می‌گویم، دو قسم از یک نوع از آن سه نوع فساد است.

مسیحیان معتقدند که گناه نخستین بر عقل انسان تأثیر گذاشته است؛ و می‌گویند اینکه می‌بینید ما انسان‌ها الآن نمی‌توانیم به این سادگی به وجود و ذات خدا، یا صفات او، یا افعال او اعتراف کنیم، و یا نمی‌توانیم انکشاف خدا [در وجود عیسی] یا زندگی پس از مرگ را تصدیق کنیم، به این علّت است که عقل ما یا دستخوش deformity شده و یا دستخوش corruption شده است. این متفکّران مسیحی معتقدند در حالتِ قبل از گناه نخستین، که به آن می‌گویند حالت یا وضع نخستین،[1] همهٔ این امور، مثل اکنون که روز برای ما روشن است، برای انسان‌ها روشن بود. این روشنی قبل از این بود که انسان‌ها مرتکب گناه نخستین شوند، و اینکه این حقایق برای ما خفا پیدا کرده، به دلیل آن گناه است. به‌هرحال، این یک نوع تلقی از گناه است و مثلاً آگوستینِ قدّیس بر این نوع تأکید دارد.

۱. ۲. ۱. گناه فردی: اما گاه مراد از گناه، گناهی است که هر فردی در زندگیِ خودش انجام می‌دهد. طبعاً گناه نخستین هیچ‌گاه محلّ بحث مسلمین نبوده است، چون مسلمین به گناه نخستین قائل نیستند؛ اما به گناه فردی قائل‌اند. یعنی کمی و بیشیِ گناهانی که من در زندگیِ خودم به دست خودم و اختیاراً انجام می‌دهم، در شناختم اثر می‌گذارد. به این گناهان اصطلاحاً می‌گوییم گناه‌های اکتسابی،[2] که خودمان آنها را اکتساب می‌کنیم. کسانی می‌گویند این گناهِ اکتسابی است که بر روی شناخت ما انسان‌ها تأثیر می‌گذارد.

۱. ۱. ۳. جمع بین گناه فردی و نوعی: البته کسانی هستند که به هر دو نوع گناه قائل‌اند، مثل آکوئیناس. آکوئیناس می‌گفت گناه نخستین گونه‌ای بلیّهٔ عامِّ نوعی برای ما ایجاد کرده است؛ اما تازه قوز بالا قوز آنجاست که علاوه بر گناه نخستین، گناهانی هم که فرداً انجام می‌دهیم

---

1. first state
2. acquired

ـ یعنی خود ما انجام می‌دهیم و اکتسابی هستند ـ شناخت ما را بیشتر تیره و تار می‌کنند.

۱.۲. گناه به معنای خطای اخلاقی: همهٔ سخنانی که گفته شد اختصاص به وقتی دارد که ما گناه را به معنای دینی و مذهبی بگیریم. اما بعضی، چون معتقد به دین و مذهب نبوده‌اند، یا اگر هم معتقد بوده‌اند، معتقد به فروکاهش و ارجاع و تحویل گناه‌های دینی و مذهبی به خطاهای اخلاقی بوده‌اند، بر روی مسئلهٔ خطای اخلاقی[1] تأکید ورزیده‌اند. یعنی می‌گویند خطای اخلاقی است که انسان را دستخوش مشکل می‌کند. خطای اخلاقی داشتن یعنی عدم رعایت ضوابط اخلاقی. اما در باب خود خطای اخلاقی هم دو دیدگاه مختلف وجود دارد:

۱.۲.۱. خطای اخلاقی به صورت objective؛

۱.۲.۲. خطای اخلاقی به صورت subjective.

بدین بیان که آیا آن خطای اخلاقی که انسان را تدنّی می‌دهد، خطاهای اخلاقی objective است یا خطاهای اخلاقی subjective؟ کدام‌یک؟

نخست از بیرون مثالی بزنم. اگر شما خَطَأً مشروب الکلی را به‌جای آب یا نوشابه خوردید،[2] به‌هرحال آثار وضعیِ خودش را دارد؛ یعنی شما مست می‌شوید. نمی‌توان گفت «چون خطأً خورده‌ام و نمی‌دانسته‌ام، پس مست نمی‌شوم». نخیر، مست می‌شوید. حال وضعیت گناهِ این کار چگونه است؟ آیا گناه آن[3] هم مثل خود مست‌شدن است، که، چه می‌دانسته‌اید و چه نمی‌دانسته‌اید، آن آثار و نتایج اخلاقی بر آن مترتّب می‌شود؟ یا آن آثار و نتایج اخلاقی دیگر بر آن کار مترتّب نمی‌شود؟ به

---

1. moral wrong

۲. «خَطَأً» یعنی اینکه واقعاً نمی‌دانستید مشروب الکلی است، وگرنه نمی‌خوردید؛ مثلاً فکر کردید نوشابه یا آب است و خوردید.

۳. یعنی آثار منفی‌ای که از لحاظ اخلاقی بر این کار مترتّب می‌شود.

تعبیر دیگر، فرض کنید خوردن مشروب الکلی از لحاظ اخلاقی بد باشد؛ با این فرض، چه خطأً آن را بخورم و چه عمداً، حتماً مست می‌شوم. اما سؤال این است که آیا آن فساد اخلاقی و آن آثار و نتایجی که از لحاظ اخلاقی بر آن مترتب می‌شود نیز، چه خطأً این کار را کرده باشم و چه عمداً، بر آن مترتب می‌شود یا نه؟

اگر بگویید آثار و نتایج اخلاقی هم مثل خود مست‌شدن است ــ یعنی گویا این آثار و نتایج تکوینی است ــ در اینجا درواقع شما معتقدید که خطای اخلاقی جنبهٔ objective دارد. و این بدین معناست که اگر من به دلیل اینکه شما را ظالم می‌دانسته‌ام سیلی به گوش شما زده‌ام، ولی شما فی‌الواقع ظالم نبوده‌اید، باز هم آثار و نتایج منفی اخلاقی آن برای من وجود دارد، با اینکه خبر نداشته‌ام که شما ظالم نیستید. یعنی آثار و نتایج اخلاقی منفی به دید من بستگی ندارد. همان‌طور که در آنجا اگر خطأً مشروب الکلی می‌خوردم، مست می‌شدم، در اینجا هم اگرچه خطأً به گوش شما سیلی زده‌ام، ولی آثار و نتایجش را دارد. در اینجا خطای اخلاقی، خطای objective است.

اما بسیاری از فیلسوفان اخلاق عکس این را می‌گویند؛ یعنی می‌گویند خطای اخلاقی، subjective است. یعنی ما تنها زمانی می‌گوییم کسی مرتکب خطای اخلاقی شده، که خود شخص آن کار را خطا می‌دانسته و انجام داده است. وگرنه اگر آن کار را خطا نمی‌دانسته و آن را انجام داده، هیچ آثار و نتایج منفی بر آن مترتب نمی‌شود.[1] این فیلسوفان گفته‌اند انسان وقتی خطای اخلاقی مرتکب می‌شود، اگر خودش هم بداند که

---

۱. این در حقیقت همان چیزی است که ما در بحث تجرّی در فقه و اصول فقه و اَحیاناً کلام داریم.

○ منظور همان حکم تکلیفی و وضعی است؟

● بله.

کاری را که دارد انجام می‌دهد نباید انجام دهد، اما انجام دهد، این کار مسلماً بر شناخت او از عالم واقع اثر منفی می‌گذارد. یعنی اگر من بدانم که در اینجا نباید فلان سخن را بگویم یا فلان کار را بکنم، ولی بگویم یا بکنم، یا بدانم که باید فلان سخن را بگویم و فلان کار را بکنم، ولی آن سخن را نگویم یا آن کار را نکنم،[1] در اینجا حتماً این کار بر شناخت انسان از عالم واقع تأثیر می‌گذارد. ولی اگر خطایی را مرتکب شدم به این علت که از خطابودن آن خبر نداشتم، یا صوابی را ترک کردم چون از صواب‌بودنش خبر نداشتم، دیگر بر شناخت انسان از عالم تأثیر نمی‌گذارد.

بنابراین، در باب تأثیرگذاری خطای subjective و خطای objective دو قول مختلف وجود دارد. به عبارت دیگری که ساده‌تر است، آیا انسان فقط وقتی که عالماً عامداً مرتکب خطای اخلاقی می‌شود، شناخت خودش را مشوَّه و مشوَّش می‌کند؟ یا وقتی که غیرعالماً و غیرعامداً (ناآگاهانه و ناخواسته) مرتکب خطای اخلاقی می‌شود نیز شناختش تیره و تار می‌شود؟

بد نیست نکتهٔ جالبی را همین‌جا عرض کنم. در دستگاه‌های دروغ‌یاب که امروزه وجود دارد، می‌گویند به این صورت است که اگر شما دروغ گفتید، این دستگاه‌ها آن را نشان می‌دهند. یعنی هنگام دروغ گفتن اختلالاتی در بدن شما پدید می‌آید که آثار آن اختلال‌ها، نمایشگرهای این دستگاهِ حسّاس را به حرکت خاصی وامی‌دارد. فرض کنیم که ما یکی از این دستگاه‌های دروغ‌یاب را در اینجا داشته باشیم. اگر شما از من ساعت را بپرسید و اتفاقاً ساعت من کُند یا تند کار کند ولی خودم خبر

۱. یعنی علی‌رغم اینکه علم به قُبح کار خودم دارم، مرتکب آن شوم، یا علی‌رغم اینکه علم به حُسنِ کار خودم دارم، آن را ترک کنم.

نداشته باشم، وقتی به ساعتم نگاه می‌کنم و ساعت را ۳:۲۰ می‌بینم، خبر ندارم که فی‌الواقع ساعت ۳:۱۵ است و من ۳:۲۰ می‌بینم، لذا به شما می‌گویم ساعت ۳:۲۰ است. در اینجا سخن من به لحاظ منطقی دروغ است، چون مطابق با واقع نیست؛ ولی به لحاظ اخلاقی ظاهراً دروغ نیست، چون مخالف اعتقادم نیست. حال به نظر شما آیا عقربهٔ دستگاه دروغ‌یاب، مرا دروغگو نشان می‌دهد یا نه؟ آزمایشات نشان داده است که دروغگو نشان نمی‌دهد. چون این اختلالات زمانی در بدن انسان حاصل می‌شود که انسان می‌داند که ساعت ۳:۲۰ دقیقه نیست، اما می‌گوید ساعت ۳:۲۰ است. وگرنه اگر نداند که ساعت ۳:۲۰ دقیقه نیست، یعنی دستخوش جهل مرکب باشد، آن دستگاه دروغگوبودن را نشان نمی‌دهد. پس اختلال برای وقتی است که انسان عالماً عامداً کاری خلاف اخلاق می‌کند.

در بحث ما هم درواقع می‌خواهند چنین چیزی بگویند. کسانی که خطای اخلاقی را subjective می‌دانند، می‌گویند فقط این قبیل خطاهاست که بر شناخت ما اثر می‌گذارند. یعنی فقط آنچه من می‌دانم خطاست و انجام می‌دهم، بر شناخت من اثر می‌گذارد، نه آنچه فی‌الواقع خطاست، ولی چون من خبر نداشته‌ام انجام داده‌ام.

۲. معنای «اثر»

اما در اینجا بحث دومی نیز به لحاظ موضوعی وجود دارد و آن اینکه شما که می‌گویید گناه بر شناخت **اثر** می‌گذارد، مرادتان از اثر چیست؟[۱] گناه چه نوع تأثیری می‌گذارد؟

۱. خود اثر هم چند نوع است؛ اما شکی نیست که در اینجا مراد از اثر، اثر عِلّی است. پس در اینجا ما به تأثیر علّی می‌گوییم اثر.

۲.۱. آیا باعث می‌شود که ما از بعضی از واقعیت‌ها باخبر نشویم؟ اگر چنین چیزی باشد، آنگاه معنایش این است که گناه جهل‌زاست. یعنی جهل می‌آورد و نمی‌گذارد من از یک یا چند واقعیت باخبر شوم.

۲.۲. اما تأثیر دومی نیز قابل تصوّر است و آن اینکه گناه به‌جای اینکه جهل‌زا باشد خطازا باشد؛ یعنی جهلِ مرکّب بیاورد. جهل، در مورد اوّل به این معنا بود که از بسیاری از واقعیت‌ها بی‌خبر بمانیم، و آن جهل درواقع جهل بسیط بود؛ اما در اینجا این‌گونه نیست و خطا می‌آورد. خطا یعنی جهل مرکّب؛ بدین معنا که گناه چیزهایی را که واقعیت ندارد به من واقعیت‌دار جلوه می‌دهد، و چیزهایی را که واقعیت دارد به من واقعیت‌نادار جلوه می‌دهد. به تعبیر دیگر، در این مورد دوم، نمی‌گویم که «من از فلان واقعیت بی‌خبرم» تا بگویند «می‌خواستی گناه نکنی، وگرنه خبردار می‌شدی»، بلکه گمان می‌کنم از آن واقعیت باخبرم، با اینکه فی‌الواقع بی‌خبرم؛ پس برای من جهل مرکب می‌آورد نه جهل بسیط. به تعبیر دیگر، گاه اثر گناه این است که گویا در یک لحظه چشم‌های انسان را می‌بندد، و درنتیجه انسان واقعیتی را نمی‌بیند و گناه مانع دیدن می‌شود؛ اما گاه گویا چشم انسان را لوچ می‌کند. یعنی چشم انسان هنوز هم باز است، ولی چیزی را که اینجاست آنجا می‌بیند، و چیزی را که آنجاست اینجا می‌بیند؛ چیزی را که ریز است درشت می‌بیند و چیزی را که درشت است ریز می‌بیند؛ و لذا انسان دستخوش جهل مرکب می‌شود. بنابراین، در هر دو حال جهل است، ولی گاه جهل بسیط است و گاه جهل مرکب.[1]

---

۱. جالب است بدانید که بسیاری از spiritualistهای روزگار ما می‌گویند اولین اثر گناه‌نکردن این است که انسان از وجود فرشتگان در اطراف خودش باخبر می‌شود. می‌دانید معنای این سخن چیست؟ معنایش این است که ما تا به حال نمی‌دانستیم فرشته در اطرافمان وجود دارد و به وجود آنها در اطراف خودمان جهل داشته‌ایم؛ و این یعنی اینکه گناه بر ما تأثیر اول را داشته و جهل‌زا بوده است. وگرنه شما اگر گناه نکنید می‌توانید از این جهل بیرون بیایید و آنها را ببینید. بنده خودم به کسی برخورده‌ام که در مورد خودش چنین

خلاصه اینکه در این موضوع نیز اختلاف وجود دارد. بعضی از فیلسوفان به قول اول، بعضی به قول دوم، و بعضی به هر دو قائل‌اند.

۳. تأثیر گناه بر شناختِ «چه چیزی؟»

اما نکتهٔ سوم به این صورت قابل تصویر است که وقتی می‌گوییم «تأثیر گناه بر شناخت»، یعنی تأثیر گناه بر شناختِ **چه چیزی**؟ گناه باعث می‌شود ما **چه چیزی** را نشناسیم یا بد بشناسیم؟

۳.۱. بعضی که خودشان را از همان ابتدا راحت کرده‌اند و گفته‌اند تأثیری که گناه دارد در شناختِ هر حقیقتی از حقایق عالم است. یعنی گناه بر شناخت کلّ عالم تأثیر منفی می‌گذارد؛ و بنابراین به نوعی کل‌گرایی[1] قائل شده‌اند.

۳.۲. اما بیشترِ افراد قائل به کل‌گرایی نیستند، بلکه می‌گویند گناه تنها بر شناخت بعضی از حقایق اثر می‌گذارد. مثلاً می‌گویند ۴=۲+۲ را گناهکارترینِ گناهکاران هم می‌فهمند و این حقیقت از دید کسی مکتوم نمی‌ماند. تنها بعضی از حقایق‌اند که گناه در شناخت آنها تأثیر دارد. بنابراین، این گروه درواقع به جزءگرایی[2] قائل‌اند، و می‌گویند گناه تأثیرات مقطعی و موضعی دارد. معنای این سخن این است که مثلاً شما ممکن

ادعایی دارد. پس مسئله این است که در حال حاضر فرشتگان در اطراف من در حرکت‌اند و مشغول کمک به من هستند، ولی چون من گناهکارم، حضور آنها را احساس نمی‌کنم. در اینجا گویا در اثر گناه پلک چشمانم روی هم افتاده بوده و فرشته‌ای را که روبه‌روی من می‌رفته و می‌آمده (تمثیلاً عرض می‌کنم) نمی‌دیده‌ام. و لذا اگر من کمتر گناه کنم، آهسته‌آهسته حضور فرشتگان را در اطراف خودم احساس می‌کنم. اما گاه این‌گونه نیست؛ بلکه در مورد چیزهایی، فکر می‌کنم که واقعیت از این قرار است، در حالی که واقعیت از این قرار نیست. یعنی دستخوش جهل مرکب ــ یا به گفته غربی‌ها جهل مضاعف (double ignorance) ــ هستم.

1. globalism
2. localism

است اولْ گناهکار عالَم باشید، ولی اولْ شیمی‌دان جهان هم باشید. اشکال ندارد. حقایق مربوط به علم شیمی را می‌توانید خوب بفهمید، ولی بعضی حقایق دیگر هست که شما از آنها غافل هستید.

اما این «بعض» که انسان از شناخت[1] آن غافل می‌ماند چه چیزهایی است؟ در آرای متفکران، چند کاندیدای مهم برای این «بعض» وجود دارد.

۳.۲.۱. بعضی گفته‌اند آن چیزی که انسان وقتی گناه می‌کند از آن غافل می‌ماند، شناختِ خودش[2] است. انسان، شناخت خودش را از دست می‌دهد و خودش را نمی‌شناسد. تقریباً می‌توان گفت بیشترین کاندیدا این قول است.

۳.۲.۲. بعضی گفته‌اند فقط در خودشناسی نیست، بلکه اساساً در زمینهٔ علوم انسانی[3] این‌گونه است. گفته‌اند انسان وقتی گناه می‌کند به دست خودش شناختش نسبت به **انسان** را کم و ضعیف می‌کند.

۳.۲.۳. بعضی دیگر گفته‌اند که انسان شناختش را نسبت به عوالم غیرعالم طبیعت از دست می‌دهد؛ مثلاً شناختش را نسبت به خدا یا فرشتگان از دست می‌دهد؛ یا مثلاً شناختش را نسبت به زندگی پس از مرگ و زندگی پیش از مرگ از دست می‌دهد.

شما شاید در بحث‌های صُوَر جاودانگی به این نکته برخورده باشید. در صُوَر جاودانگی، یکی از مباحث این است که قائلان به تناسخ[4]

---

۱. ○ آیا شناخت اعم از تصوری و تصدیقی و حضوری و حصولی است؟

● نه، اعم از تصور و تصدیق نیست ــ چون در غرب اصلاً تصور را علم نمی‌دانند ــ ولی اعم از حصولی و حضوری است.

2. self-knowledge

۳. البته وقتی می‌گویم علوم انسانی، مراد فقط علوم انسانیِ تجربی نیست؛ بلکه مقصود علوم انسانی به‌طور کلی است اعم از: ۱. علوم انسانی تجربی ۲. علوم انسانی فلسفی ۳. علوم انسانی عرفانی ۴. علوم انسانی تاریخی.

۴. چون یکی از صورت‌های جاودانگی که مورد اعتقاد تقریباً نیمی از مردم جهان است تناسخ است و تقریباً سه میلیارد نفر به تناسخ قائل‌اند، نه به معاد.

می‌گویند شما قبل از اینکه به این جهان بیایید، در جهان دیگری زندگی می‌کرده‌اید و حتی قبلاً در همین دنیا هم زندگی می‌کرده‌اید؛ آنگاه از دنیا رفته‌اید و دوباره در قالب دیگری آمده‌اید؛ و به همین ترتیب، قبل از آن هم وجود داشته‌اید و قبل‌تر از آن هم بوده‌اید و... . آنگاه یکی از سؤالاتی که معمولاً فیلسوفان دین طرح می‌کنند این است که اگر ما قبل از اینکه به این دنیا بیاییم ــ یعنی قبل از مرتبهٔ اخیری که به دنیا آمده‌ایم ــ به این دنیا آمده بوده‌ایم، چرا هیچ حافظه‌ای از آن نداریم؟ این یکی از اشکالاتی است که معمولاً مطرح می‌کنند.[1] طبعاً کسانی که اندیشه‌های شرقی و تناسخی دارند باید بتوانند این اشکال را به نحوی جواب بگویند که آخر چرا ندیده‌ایم که مثلاً کسی بگوید: «بله، یادم می‌آید که من صد سال پیش در فلان قاره در قالب یک چوپان زندگی می‌کردم، و بعد آمدم ایران در قالب یک معلّم».

یکی از جواب‌هایی که تناسخیّون به این اشکال داده‌اند این است که گفته‌اند به دلیل اینکه ما گناهکار هستیم آن عالَم قبلی از یادمان رفته است. اتفاقاً، هم در سه جلد کتابی که در باب موارد مشاهده‌شدهٔ تناسخ در قرن بیستم منتشر شد،[2] و هم در تحقیقاتی که در «انجمن تحقیقات روحی»[3]

۱. این اشکال نظیر آن اِشکالی است که در بین ما راجع به عالَم ذَرّ مطرح می‌شود. یکی از سؤالات در بحث‌های کلامیِ ما این است که اگر گفته می‌شود قبلاً زمانی از انسان‌ها پرسیده‌اند «أَلَستُ بِرَبِّكُم؟» و ما گفته‌ایم «بَلیٰ» [اعراف: ۱۷۲]، چگونه است که ما انسان‌ها نه «أَلَستُ بِرَبِّكُم» شنیدن را به یاد داریم و نه «بَلیٰ»گفتن را؟ در این اشکال کلامی گفته‌اند چگونه است که ما اصلاً چنین واقعه‌ای را به یاد نمی‌آوریم؟ اشکال دربارهٔ تناسخ هم نظیرِ همین اشکال است.

۲. این کتاب بسیار تکان‌دهنده بود. یک جلد از آن در باب مواردی است که در لبنان گزارش شده، یک جلد مربوط به مواردی است که در ترکیه گزارش شده، و یک جلد هم دربردارندهٔ مواردی است که در شرق گزارش شده است. این سه جلد، چند سال پیش در امریکا منتشر شد و بارها تجدید چاپ شد و کتاب آکادمیک معتبری است.

3. Society for Psychical Research (S. P. R.)

در انگلیس انجام گرفت،[1] کسانی گفته‌اند که ما از وقتی که گناهان‌مان را کم کرده‌ایم، گاه لحظاتی از آن زندگی‌های قبلی را به یاد می‌آوریم. هم در آن سه جلد کتاب موارد زیادی گزارش شده است، و هم در کتابی که «انجمن تحقیقات روحی» لندن چاپ کرده است، کسانی احوالات زندگی‌های سابق‌شان را گزارش کرده‌اند.

بنده نمی‌خواهم بگویم این گزارش‌ها درست یا نادرست است، بلکه می‌خواهم بگویم گویا این موارد مصادیقی از بحث ما است؛ گویا انسان وقتی گناه می‌کند، علمش نسبت به عوالمِ غیرعالم طبیعت، نسبت به زندگی پس از مرگ یا زندگی قبل از زاد، و نسبت به خدا و سلسله اموری از این قبیل، از دست می‌رود؛ در نتیجه، انسان نسبت به این امور نوعی جهل و غفلت و بی‌خبری پیدا می‌کند. ولی وقتی انسان گناهانش کم می‌شود، آهسته‌آهسته این امور را احساس می‌کند.

شاید شما در میان خودمان هم گاه شنیده باشید؛ من خودم بارها از افراد مختلفی شنیده‌ام که مثلاً می‌گویند فلان آقا شب قدر را احساس می‌کند و می‌گوید «شب قدر بوی دیگری می‌دهد» یا می‌گوید «شب قدر نسیمی می‌وزد که شماها احساس نمی‌کنید». این موارد هم باز چنین چیزی است. یعنی گویا انسان نسبت به عوالمی، علم و اطلاعی پیدا می‌کند که امثال ما این علم و اطلاع را نداریم. ما شب قدر هم همان بوهایی را می‌شنویم که شب‌های دیگر، و همان نسیمی را احساس نمی‌کنیم که شب‌های دیگر! از این موارد فراوان وجود دارد.

۴.۲.۳. بعضی گفته‌اند اصلاً این چیزها نیست؛ بلکه آن چیزی که انسان به علت گناه از دست می‌دهد، مصالح و مفاسد واقعی خودش است. یعنی طبق این قول، انسان گناهکار همانند انسان مست است. حتماً

---

۱. یک جلد مفصّل از این تحقیقات در این باب است.

دیده‌اید که انسان مست، وقتی کاری می‌کند به ضرر خودش تمام می‌شود. مثلاً در اثر مستی دستش به شیشه می‌خورد و می‌شکند و دست خودش را آش و لاش می‌کند، یا خودش را درون جویی می‌اندازد و التفات ندارد. گناه نیز نوعی مستی می‌آورد که در آن مستی، انسان کارهایی می‌کند که بالمآل به ضرر خودش است. مثل اینکه علمش را به مصالح و مفاسد واقعی خودش از دست می‌دهد. می‌دانید معنای این سخن چیست؟ معنایش این است که انسان **یک** خطای اخلاقی یا **یک** گناه مرتکب می‌شود، ولی همین یک گناه یا خطای اخلاقی باعث می‌شود او یک سلسله خطاهای دیگر نیز مرتکب شود که آن خطاهای دیگر ناشی از این است که دیگر به مصالح و مفاسد واقعی خودش توجه ندارد.

۵.۲.۳. بعضی نیز گفته‌اند انسان وقتی گناه می‌کند یک سلسله شهودات را نسبت به جهان هستی از دست می‌دهد، مخصوصاً این سه شهود را:

۱. شهود حقیقت

۲. شهود خیر

۳. شهود جمال

یعنی گفته‌اند انسان دیگر نمی‌بیند که جهان بر مدار «حقیقت» و «خیر» می‌چرخد، و دیگر نمی‌بیند که جهان «جمیل» است. بنده این نکتهٔ اخیر را واقعاً قبول دارم. تجربهٔ من این است که زمانی که در ایام نوجوانی آدم خوبی بودیم ــ انصافاً بدون مبالغه می‌گویم ــ چیزهایی احساس می‌کردم که در حال حاضر دیگر احساس نمی‌کنم. این را بِه جِدّ عرض می‌کنم. من در آن دوران زیبایی‌ها و حالِ عجیبی احساس می‌کردم که در حال حاضر احساس نمی‌کنم.[1] به‌هرحال، کسانی گفته‌اند که انسان یک سلسله

---

۱. ○ این سخن شما ممکن است این‌گونه نقض شود که بگویند این احساس به گناهکارنبودن انسان در نوجوانی برنمی‌گردد، بلکه به ناپختگی و خامی تجارب انسان در آن زمان برمی‌گردد.

شهودات را از دست می‌دهد. این پنج کاندیدا مهم‌ترین کاندیداهایی هستند که در باب آنها گفته شده است که وقتی گناه صورت می‌گیرد این دریافت‌ها از دست می‌روند.

۴. تفاوت این بحث با بحث تأثیر گناه بر اعتراف به شناخت

نکته چهارمی را نیز باید در این باب اضافه کرد و آن اینکه هیچ‌گاه نباید تأثیر گناه بر شناخت را با تأثیر گناه بر اعتراف به شناخت خَلط کرد. بحث در خود شناخت است، نه در اعتراف به شناخت. بسیار متفاوت است که بگوییم تأثیر گناه بر شناخت، یا تأثیر گناه بر اعتراف به شناخت. مثلاً ممکن است آن چیزی که اَمثال فایْرابِند یا تامِس کون[1] امروزه بر آن تأکید می‌کنند در میان باشد، و جلوی اعتراف به شناخت را بگیرد. فایرابند و تامِس کون می‌گویند اینکه می‌بینید بسیاری از اعضای جامعه‌ها و عُرف‌های علمی، مثلاً بسیاری از فیزیک‌دانان یا زیست‌شناسان، در مقابل نظریهٔ همکارشان و در مقابل یک نظریهٔ جدید ایستادگی می‌ورزند، به دلیل مطامع نفسانی خودشان است؛ به دلیل این است که آنها خالی از هویٰ و حبّ و بغض نیستند. لذا نمی‌خواهند اعتراف کنند همکار جوانشان بهتر از آنها می‌فهمد، و این نظریه بَداعَتی دارد که نظریه‌های آنها

● بله. البته همهٔ این امور تعابیر ناتورالیستی (naturalistic) هم دارد، و اتفاقاً منکران این اقوال چنین چیزهایی می‌گویند. ما فعلاً در مقام اثبات نیستیم، فقط اقوال را تصویر می‌کنیم. وگرنه قبول دارم که در باب تمام این موارد تعابیر ناتورالیستی نیز وجود دارد؛ تعابیری که اصلاً می‌گوید این امور هیچ ربطی به گناه کردن و نکردن ندارد. شناخت، کار ذهن است و ذهن حجره‌ای از حُجُرات وجود انسان است که ربطی به سایر حجراتش ندارد. اگر در آن حجرهٔ دیگر، هزار فسق و فجور هم انجام بگیرد، حجرهٔ ذهن کار خودش را به نحو شایسته انجام می‌دهد و هیچ مشکلی ندارد. و هم می‌توان چیزی را گفت که شما گفتید؛ یعنی بگویید شما ساده‌لوح و خام بوده‌ای.

1. Thomas Kuhn

ندارد و.... اما این‌گونه موارد اصلاً محل بحث ما نیست. این‌گونه موارد درواقع وقتی مطرح است که من می‌فهمم که حرف آقای x درست است، اما به خاطر همان اَهواء و مطامع و اغراض و...، به این شناختِ خودم اعتراف نمی‌کنم؛ ولی شناختم صحیح است. پس این مورد محل بحث نیست. مثلاً آن آیه‌ای که می‌گوید «**و جَحَدوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنفُسُهُم ظُلماً و عُلُوّاً**» (نمل: ۱۴) محل بحث ما نیست. منظور آیه این است که «اِستَیقَنَتها أنفُسُهُم»، یعنی نوعی استیقانِ نفسانی داشتند، اما در مقام بیان و اظهار «جَحَدوا بِها»؛ یعنی مثلاً می‌فهمیدند که موسی پیامبر خداست، اما می‌گفتند موسی پیامبر خدا نیست؛ و فرض بر این است که «موسی پیامبر خداست» واقعیتی از واقعیت‌های جهان است. بنابراین، شناخت آنها از واقعیت دست‌نخورده مانده بود، اما به این شناخت اعتراف نمی‌کردند. کمااینکه مثلاً من شما را دانشمندتر از خودم می‌دانم اما اعتراف نکنم که شما دانشمندتر از من هستید. در اینجا درواقع «شما از من دانشمندتر هستید» واقعیتی از واقعیت‌های جهان است که اتفاقاً مورد علم من نیز هست و به آن علم پیدا کرده‌ام و علم مخدوشی نیست، اما در عین حال، این **علم**ام را به زبان نمی‌آورم. بنابراین، اینکه انسان به علم خودش در مقام لفظ و در مقام عمل ترتیب اثر ندهد، محل بحث نیست. محل بحث ما این است که اصلاً گناه بر خود اینکه من بدانم شما از من دانشمندتر هستید، اثر بگذارد؛ نه در اینکه بفهمم شما از من دانشمندتر هستید ولی به دانشمندتربودن شما اعتراف نکنم. بنابراین، بحث شناخت غیر از بحث اعتراف به شناخت است. از این‌رو در بعضی کتاب‌ها گفته‌اند بحث acknowledgement را با بحث knowledge خَلط نکنید؛ knowledge یعنی شناخت ابتدایی، اما acknowledgement یعنی اعتراف به این شناخت.

○ کلّ این بحث بر نوعی رئالیزم مبتنی است. یعنی نخست ما واقعیت و وجود واقع را مفروض می‌گیریم و بعد وارد این بحث می‌شویم.

● بله، و نه فقط بر رئالیزم وجودشناختی ـ چون این چیزی که شما گفتید رئالیزم وجودشناختی است ـ بلکه بر رئالیزم معرفت‌شناختی نیز مبتنی است. اولاً بر رئالیزم وجودشناختی مبتنی است؛ یعنی بر اینکه خارج از اذهان و نفوس ما و بی‌توجه به باورها و ادراکات ما «عالمِ واقع»ی مستقل وجود دارد. این رئالیزمِ وجودشناختی[1] است. و ثانیاً بر رئالیزم معرفت‌شناختی مبتنی است؛ یعنی ما علی‌الاصول و علی‌المبنا قدرت شناخت واقعیت‌ها را داریم. علی‌الاصول و به صورت سیستماتیک وضع‌مان به‌گونه‌ای است که می‌توانیم واقعیت‌ها را بشناسیم. اما خودمان در این دستگاهی که علی‌الاصول واقعیت‌شناس است، دستکاری‌هایی می‌کنیم که گاه، کم یا بیش، نمی‌گذاریم دیگر این واقعیت‌ها را بشناسد.

○ در این صورت دور لازم نمی‌آید؟ به این معنا که ما برای اینکه واقعیت را بشناسیم، یعنی بشناسیم که واقعیتی اجمالاً هست، باید از قوای شناختی‌مان استفاده کنیم. اما خودِ این قوای شناختی در مرحلهٔ اول، محل بحث هستند.

● دو تا جواب می‌توانم عرض کنم:

۱. این اشکال وقتی لازم می‌آید که انکار شناخت را به صورت کل‌گرایی قائل باشیم. چون ممکن است کسی بگوید در باب اصل وجود این واقعیت و حتّی در باب بعضی از امورِ بیشتر از اصل وجود واقعیت نیز، شناخت ما مطابق با واقع است؛ و در بقیهٔ زمینه‌هاست که گناه اثر می‌گذارد. اما اگر کسی بگوید که اصلاً گناه بر روی کل شناخت اثر می‌گذارد آنگاه اشکال شما وارد است.

---

1. ontological

۲. فرض دومی را هم باید توجه کنید. اگر ما قائل باشیم که همهٔ ما انسان‌ها گناهکاریم ــ که چنین چیزی فقط با گناه نخستین سازگار است ــ البته اشکال شما وارد است. اما اگر به گناه نخستین قائل نباشیم و فقط به گناه‌های فردی قائل باشیم، آن‌وقت دیگر لااقل قابل تصور است که کسانی این گناهان فردی را ندارند، و بنابراین، در این جهت، شناخت آنها مطابق با واقع است و در بقیهٔ قسمت‌ها ما دستخوش مشکل‌ایم.

چگونگی اثبات تأثیر گناه بر شناخت

تا اینجا فقط مدعا را ایضاح می‌کردیم، یعنی نشان دادیم که رُکنِ رکین سخن کسانی مثل هیوستون اسمیت این است که گناه بر شناخت تأثیر می‌گذارد. اما اکنون می‌خواهیم به این بحث بپردازیم که این ادعا چگونه ثابت می‌شود؟ یعنی چگونه تأثیر گناه بر شناخت اثبات می‌شود؟

اثبات تأثیر گناه بر شناخت غیر از تبیین تأثیر گناه بر شناخت است. ما آن‌قدر پرمدّعا نیستیم که تبیین آن را نیز از قائل به آن بخواهیم. ما فعلاً احتیاجی به تبیین نداریم؛ چون در همهٔ علوم و معارف، انسان باید نخست یک واقعیت را چنان کشف کند که خودِ واقعیت را دیگر نتواند انکار کند، بعد درصدد چرایی و تبیین برآید. یعنی نخست باید نوعی کشف قطعی نسبت به واقعیت پیدا کنیم، بعد بگوییم که «قبول داریم که الف ب است، حال **چرا** الف ب است؟» پس بعد از احراز واقعیت، می‌تواند بپرسد «چرا» و بگوید «چرا الف ب است؟» دوستان می‌دانند که در این «چرا الف ب است؟» لِم اثباتی مراد نیست، بلکه لِم ثُبوتی مراد است. یعنی در عالمِ واقع چه شد که الف ب شد؟ این تبیین است. خودِ واقعیت این است که «الف ب است»، اما تبیین آن این است که «چرا الف ب است؟» یعنی، چه علت و معلول‌هایی، و چه سلسلهٔ عِلّی و معلولی‌ای به راه افتاد که موجب شد در عالَم الف ب شود.

این امر مثل این است که اول باید اثبات شود که «هوای این اتاق گرم است»، بعد من به شما بگویم که «چه چیزی باعث شده است که هوای این اتاق این‌قدر گرم شود؟» ولی اگر زمانی که هنوز اثبات نشده که هوای این اتاق گرم است، من به شما بگویم «چه چیزی باعث شده که هوای این اتاق گرم شود؟» شما خواهید گفت: اصلاً مگر هوای اتاق گرم است؟ بنابراین، همیشه در تبیین باید قبلاً واقعیتی را احراز قطعی کرده باشیم، و قطعاً احراز کرده باشیم که این واقعیت در عالم رخ داده است. حال که احراز قطعی کرده‌ایم که این واقعیت در عالم رخ داده، بگوییم چرا این واقعیت در عالم رخ داد؟ یعنی، چه علت یا علت‌هایی سبب شد یا شدند که این معلول پدید آید؟ و این بدان معناست که سؤال ما از لِمِ ثبوتی است. از این لحاظ است که در فلسفه‌های علم می‌گویند مقام توصیف منطقاً مقدّم بر مقام تبیین است. نخست باید توصیف درستی از عالَم به دست دهیم، یعنی باید واقعاً هوا در این اتاق گرم باشد، تا بعد بگوییم شما گرمی هوای این اتاق را تبیین کن؛ یعنی بگو چه شده است که هوای این اتاق گرم است.

حال در بحثی که داریم، اصلاً از طرف مقابل نمی‌خواهیم برای ما تبیین کند که چرا گناه بر روی شناخت اثر می‌گذارد. یعنی ما اصلاً لِمِ ثبوتی را کاری نداریم. سؤال ما درواقع از لِمِ اثباتی است. یعنی اینکه شما از کجا می‌گویی که گناه بر شناخت اثر می‌گذارد؟ اگر بتوانی با دلیل قانع‌کننده‌ای به ما نشان دهی که گناه بر روی شناخت اثر می‌گذارد، آنگاه ما به‌عنوان یک واقعیت قبول می‌کنیم که «گناه بر شناخت مؤثر است». آنگاه، بحث بعدی این است که چرا گناه بر روی شناخت اثر می‌گذارد؟ مگر گناه چه کاری با بدن انسان می‌کند؟ چه کاری با اعصاب انسان می‌کند؟ چه کاری با ذهن انسان می‌کند؟ خلاصه، چه آثار فیزیولوژیک و پسیکولوژیکی بر روی انسان می‌گذارد که

سبب می‌شود انسان شناخت کج و مُعوَج و مات و مبهوت پیدا کند؟ بنابراین، بحث ما اصلاً بحث تبیین نیست. اما بحث ما این است که شما از کجا می‌گویید که گناه بر شناخت اثر می‌گذارد؟ چه دلیلی دارید؟ پس فعلاً اصلِ واقعیت این امر مورد مناقشهٔ ماست، نه تبیین این واقعیت.

در اینجا چند راه طی شده است. من نمی‌توانم بگویم که هیچ‌یک از این راه‌ها را واقعاً قبول دارم. اما به نظرم می‌رسد که همهٔ آنها جای فکر و تأمل دارد. یعنی انسان به‌سادگی و فوری هم نمی‌تواند این استدلال‌ها را رد کند. واقعاً کار جدّی و علاقه‌مندانه و صادقانه می‌خواهد.

استدلال اول

یکی از راه‌هایی که گفته‌اند این است که انسان‌ها خودشان در زندگی گاه این تجربه را دارند که وقتی گناهان‌شان[1] قدری کمتر می‌شود، احساس می‌کنند که نوعی فَراست پیدا کرده‌اند، و گویا چشم و گوش‌شان باز شده است. مثل اینکه انسان اول گیج باشد یا فضا غبارآلود باشد، اما پس از آن گویا همهٔ این غبارها نشسته و انسان هستی را واضح‌تر ادراک می‌کند. گفته‌اند که بعضی‌ها این تجربه را دارند. چیزی شبیه این تعبیر که «اِتَّقوا فَراسَةَ المؤمن، فَإنَّه یَنظُرُ بِنورِ الله»، یا

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی
غبار رَه بنشان تا نظر توانی کرد

دقیقاً اینکه انسان غبار راه را بنشاند تا بتواند بفهمد که چی به چی است، یعنی از فضای غبارآلود و مه‌گرفته بیرون بیاید. کسانی مثل هیوستون اسمیت می‌گویند بعضی‌ها این تجربه را در زندگی‌شان دارند.

---

۱. یعنی آنچه را که گناه می‌دانند؛ حال چه خطای اخلاقی باشد و چه معصیت دینی.

○ اتفاقاً بعضی‌ها نیز هستند که می‌توان گفت طبق روال معمول گناهی نمی‌کنند و می‌بینیم که زندگی عادی‌ای دارند و گناه نمی‌کنند، ولی گزارشی هم از واقعیّات آنچنانی نمی‌دهند. یعنی اگر در این افراد حداقلّ و قدر متیقّن را در نظر بگیریم، واقعاً گناه خاصی مرتکب نمی‌شوند، ولی آثاری هم نمی‌بینند.

● البته در باب نکته‌ای که شما می‌گویید، یک چیز هست و آن اینکه آخر ما فقط برای بعضی از گزاره‌ها اهمیت قائل‌ایم! یعنی اگر کسی بیاید مثلاً نسبیّت انیشتین را بگوید، برای آن ارزش قائل‌ایم؛ ولی اگر مثلاً بگوید «فلانی، بارکج به منزل نمی‌رسد» و این «بارکج به منزل نمی‌رسد» یکی از ادراکات او باشد، ما اهمیتی نمی‌دهیم. ما برای این قبیل گزاره‌ها معمولاً حرمتی قائل نیستیم. حتماً باید گزاره‌ای که می‌گوید، اولاً ظاهری نظریه‌پردازانه داشته باشد، و ثانیاً به یکی از رشته‌های[1] علمی ــ مثل فیزیک یا فلسفه ــ مربوط شود. با اینکه گاه سخن حکیمانه‌ای که یک بی‌سواد به یک فیلسوف می‌گوید، بسیار مهم است. چه‌بسا این بی‌سواد، واقعاً شناختی از هستی پیدا کرده که این سخن برایش واضح است؛ اما آن فیلسوف که این سخن را به چیزی نمی‌گیرد، می‌گوید: «اینکه تئوری نیست! این سخن اول باید برود paper علمی شود و در یک مجلهٔ جهانی منتشر شود، بعد روی آن مداقّه شود تا ببینیم چه می‌شود!» ماها برای باورها نوعی قدر و قیمتِ نسبی قائل‌ایم. لذا این‌گونه حرف‌ها را به چیزی نمی‌گیریم. من به نظرم می‌رسد که چه‌بسا آن باورها مطابق با واقع باشند، ولی چون ما آنها را به چیزی نمی‌گیریم، اصلاً اعتنا و توجهی نمی‌کنیم. متوجه نیستیم که این آقا که این باور را دارند بی‌سواد است، اما من با اینکه این‌قدر باسوادم، این باور را نداشته‌ام. ما به این قبیل باورها اصلاً توجهی نمی‌کنیم و به نظر می‌رسد که این عامل بی‌تأثیر نیست.

1. discipline

○ گفته‌هایی مانند «بار کج به منزل نمی‌رسد» جزء مشهوراتی است که در بین مردم مدام گفته می‌شود و لزوماً نتیجه گرفته نمی‌شود که واقعاً خود آن فرد یافته باشد. این سخنان را همه به نحوی می‌گویند و مکرر شنیده‌اند. یعنی لااقل این مثال‌ها، جزء آن پنج موردی نیست که گفتید؛ نه جزء شناخت خود است، نه جزء شناخت بعضی از عوالمِ غیرطبیعت است و نه جزء بقیه. این قبیل افراد واقعاً احساس نمی‌کنند که چنین حالتی به آنها دست داده است و در نتیجهٔ این چیزها را درک می‌کنند؛ بلکه اینها سخنان حکیمانه‌ای است که از افواه شنیده‌اند؛ هم پای منبرها شنیده‌اند، و هم پیرمردها گفته‌اند و بالاخره جزء مشهورات ماست که همه شنیده‌اند.

● بله، ممکن است که یافتهٔ خودشان نباشد. یعنی چنین نیست که هر کس هر جمله‌ای از این مقوله گفت، حتماً خودش آن را رأساً یافته باشد. اتفاقاً بسیاری از آنها موروثی است و از گذشتگان به ارث رسیده است. اما در عین حال یک نکته نیز وجود دارد و آن اینکه گاه کسی با یک صمیمیت و شور و شوقی مطلبی را اظهار می‌کند، که اتفاقاً مطلب مشهوری است، ولی ما با آن شور و شوق آن را نمی‌گوییم؛ نه به این دلیل که به گوش او بیشتر خوانده‌اند و به گوش ما کمتر، بلکه به این دلیل که این مطلب آن‌قدر برای ما وضوح و روشنی پیدا نکرده است، ولی برای او وضوح و روشنی پیدا کرده است. یعنی صرف اینکه او جمله‌ای می‌گوید که دیگران هم می‌گویند ــ و چه‌بسا از پدر و مادرش هم شنیده باشد ــ دلیل بر این نیست که درک او از آن جمله با درک بقیه از آن جمله یکسان است.

مثال بسیار ساده برای شما بزنم. خیلی‌ها هستند که می‌گویند «سحرخیز باش تا کامروا باشی». می‌گویند کسی که صبح دیر از خواب بلند می‌شود، تا آخر شب عقب است؛ از همه چیز عقب است، علاوه بر اینکه روحاً نیز کسل است. ممکن است این جمله را پدر و مادر من به من گفته باشند، و پدر و مادر شما هم به شما گفته باشند. اما زمانی می‌بینید

من با صمیمیّتی این سخن را ابراز می‌کنم که معلوم است این مطلب برای من به وضوحِ شخصی پیوسته است؛ ولی برای شما به وضوحِ شخصی نپیوسته است، و بنابراین، ممکن است آن را تکرار کنید، و حتّی به بچه‌تان هم بگویید، ولی نه با آن صمیمیّتی که من می‌گویم. این نکته را نباید انکار کرد. به تعبیر دیگر، در عین حال که این سخن درست است که انسان در بسیاری از موارد حرف‌های دیگران را تکرار می‌کند بدون اینکه خودش به آن رسیده باشد، ولی از آن طرف نیز جای انکار نیست که گاه انسان‌هایی همان حرفی را که همه می‌زنند، با صمیمیّتی می‌گویند که گویا خودشان آن را یافته‌اند. و این غیر از آن کسی است که صرفاً مأثورات گذشتگان را تکرار می‌کند.

مثلاً برخی واقعاً این نکته را در زندگی خودشان یافته‌اند که اگر زمانی پولی حقّ آنها نبوده و به آنها داده‌اند و آنها هم گرفته‌اند و علم داشته‌اند که حقّشان نبوده، این پول از بین رفته است؛ یعنی دیده‌اند که اگر این پول را بگیرند، از بین می‌رود. این نکته یکی از یافته‌های آنهاست، نه اینکه کسی به آنها گفته باشد. آنها این واقعیّت را در زندگی خودشان به تجربه یافته‌اند.

اشکال به این استدلال: اما بحث دیگری وجود دارد و آن اینکه فرض می‌کنیم که انسان در زندگی چنین چیزهایی را تجربه کند، اما اگر کسی حتّی چنین چیزی را بپذیرد، یعنی بپذیرد که چنین تجاربی در زندگی وجود دارد، باز هم مدعایی که این استدلالگر می‌خواست اثبات کند، اثبات نمی‌شود. چون سخن این استدلالگر در باب اموری بود که ما واقعاً در آن امور تجربه نداریم، تا او بتواند بگوید «همان که می‌گویم، در آنجا نیز صادق است». ما آن تجارب را نداریم. البته مدعا را انکار نمی‌کنیم، ولی می‌گوییم این دلیل آن مدعا را اثبات نمی‌کند؛ یعنی اثبات نمی‌کند که آن پیامبران، چون گناه نکرده‌اند حرف‌هایشان قابل اعتنا است. این یک

دلیل است که به نظر من، ولو نمی‌توان آن را رد کرد، چندان هم نمی‌توان بر روی آن پافشاری کرد.

استدلال دوم

کسانی سخن دیگری گفته‌اند. گفته‌اند برخی انسان‌ها در زندگی‌شان، علی‌رغم اینکه هیچ‌گونه تحصیلات مکتبی و مَدرَسی نداشته‌اند، حقایقی را فهمیده‌اند که متفکران در طول قرن‌ها بلکه دهرها، نتوانستند آن حقایق را انکار کنند، و دیده‌اند که آن سخنان حق است. به گفتهٔ حافظ:

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت
به غمزه مسئله‌آموز صد مدرّس شد

شما مثلاً پیامبر اسلام را ببینید. این بزرگوار ــ طبق آنچه که گفته شده ــ نه سواد خواندن و نوشتن داشت و نه مکتب و مدرسه‌ای رفته بود، اما چیزهایی درک کرد که بالاخره هست و واقعیت دارد. کم نیستند انسان‌هایی که می‌بینیم آنها اولاً معلوماتی دارند که ما انسان‌های عادی نداریم، و ثانیاً تنها فرق فارق آنها با ما گناه‌نکردن‌شان است و نمی‌توانیم این معلومات‌شان را به عامل دیگری نسبت دهیم. زمانی هست که می‌گوییم ایشان در دانشگاه سوربُن و هاروارد و یِیْل درس خوانده‌اند؛ اما گاه می‌بینیم ایشان در هاروارد و سوربُن و غیره درس نخوانده است و تنها فرق فارق او با ما این است که می‌بینیم کمتر از ما معصیت می‌کند. در نتیجه، اگر ببینیم که کسانی، اولاً معلوماتی دارند که ما نداریم، و ثانیاً ببینیم که فرق فارق ما با آنها هیچ‌چیز دیگری جز این نیست که آنها کمتر از ما گناه می‌کنند، آنگاه به نظر می‌رسد که باید بین گناه‌نکردن و آن معلومات نوعی رابطهٔ عِلّی و معلولی برقرار کرد. پس معلوم می‌شود که علت این افزایش علم او نسبت به من، کاهش معصیت اوست نسبت به من. یعنی این افزایش علم، معلول کاهش گناه است. این استدلال، هم طرفدارانی دارد و هم شواهدی به سود آن وجود دارد.

پدر بنده نقل می‌کردند و می‌گفتند یک شخص اراکی بود به نام کربلایی کاظم که قرآن را دفعتاً حفظ شده بود. می‌گفتند من در قم طلبه بودم؛ دو سه بار از ایشان دعوت کردم، و ایشان به حجرهٔ خود من آمد و بعضی از آقایان دیگر را که با هم رفیق بودیم، به حجرهٔ خودم آوردم. پدرم می‌گفتند: من وقتی کتاب مُغنی را، که پر از آیات قرآن است، باز کردم، با چشم خودم دیدم جاهایی از کتاب را که آیهٔ قرآن داشت می‌خواند، ولی بقیه را نمی‌توانست بخواند؛ چون اصلاً سواد نداشت. آن‌وقت از او پرسیدم تو چگونه این آیات را می‌بینی؟ گفت: در اینجاها نوری هست. این نور به چشم من می‌خورد و من آیات را می‌بینم. اما جاهای دیگر اصلاً تاریک است و هیچ‌چیز نیست. باز جای دیگری را نشان می‌داد و می‌گفت: اینجا یک نوری هست، اما اینجا تاریک است و.... پدرم می‌گفتند من خودم چندین جلسه ایشان را دیدم. هر کتابی را که می‌آوردیم، با اینکه همه‌اش عربی بود، ولی غیرآیه‌ها را نمی‌توانست بخواند و می‌گفت: اینجا این مقدار آیه است و فلان آیه است؛ این هم فلان آیه است؛ بقیه را هم اصلاً من نمی‌دانم که چیست.

کسانی که چنین استدلالی می‌کنند، درواقع می‌خواهند چنین چیزی بگویند. می‌پرسند: حال فرق من با او در چیست؟ بعد می‌گویند: ظاهراً فرقی نداریم. چون اگر او تحصیل‌نکرده است من نیز تحصیل نکرده‌ام. اگر من تحصیل کرده‌ام، او نیز همین مقدار سواد دارد؛ بیشتر از من که تحصیل نکرده است. بالاخره ظاهراً فرق دیگری بین ماها نیست. اما ظاهراً او یک تَهَذُّبی دارد که من ندارم و آن‌قدر مهذَّب نیستم. آنگاه می‌گویند بنیانگذاران ادیان و مذاهب هم این‌گونه بوده‌اند. لذا طبعاً چیزهایی می‌دیده‌اند که ما نمی‌بینیم. و همان‌طور که این کربلایی کاظم را نمی‌توانیم انکار کنیم، آن پیامبر را هم نمی‌توانیم انکار کنیم. این کربلایی کاظم چیزهایی می‌بیند، با اینکه بی‌سواد است. هیچ‌کس هم گزارش نکرده که

ایشان یک کلمه سواد داشته است؛ ولی بااین‌همه، نوری می‌دید که ما این نور را نمی‌بینیم. کدام‌یک از ما از آیهٔ قرآن نور می‌بینیم؟ اما او نور می‌دیده است. پس این پیامبران هم اگر می‌گویند خدا یا فرشته هست، یا اگر می‌گویند زندگی پس از مرگ و چیزهای دیگر وجود دارد، ما از این راه باید سخن آنها را قبول کنیم. این استدلال نیز قائلانی دارد.

اشکال این استدلال: به نظر من این حرف نیز تا حدی قابل‌قبول است، اما یک وجه مُضعِّف دارد. آن وجه مُضعِّف این است که اگر ــ به عنوان مثال ــ این کربلایی کاظم اراکی می‌گفت «من اینجا نور می‌بینم» و یک کربلایی عباس خوانساری هم می‌آمد و می‌گفت «من اینجا تاریکی می‌بینم»، آیا باز هم ما اعتماد می‌کردیم؟ یعنی اگر بین گفته‌های این کربلایی‌ها تعارض حاصل می‌آمد، آیا ما با همین قاطعیّت این حرف را می‌زدیم؟ ظاهراً نمی‌زدیم. آن‌وقت شما چه می‌گویید در باب این کربلایی‌هایی که حرف‌های متناقض می‌زنند، و هیچ‌یک از آنها هم گناه نکرده‌اند؟! اینکه می‌بینید ما در مثالی که ذکر کردیم حرف‌های کربلایی کاظم اراکی را قبول می‌کنیم، به این دلیل است که مُعارض ندارد. اما در مُمَثَّلِ ما که پیامبران بودند، بودا با پیامبر اسلام مُعارض است و عیسی با زرتشت. مقصود اینکه لبّ این استدلال قابل ردّ نیست؛ ولی اگر پدیدارشناسی[1] دینی را محل توجه قرار دهیم، یعنی از بالا نسبت به دین پدیدارشناسی کنیم، می‌بینیم که دعاوی‌ای که این بی‌گناهانِ عالم گفته‌اند، همه با هم نمی‌خوانَد. اگر همه با هم می‌خوانْد، قائلان به این استدلال درست می‌گفتند، و می‌توانستیم به این استدلال قدری بها دهیم؛ ولی ما واقعاً چنین همخوانی‌ای بین دعاوی پیامبران نمی‌بینیم.

مثلاً همین بودای بی‌گناه قائل به تناسخ بود؛ اما محمدبن‌عبدالله ــ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ــ یا عیسی و موسای بی‌گناه قائل به تناسخ

1. phenomenology

نبودند. بزرگان ادیان غربی می‌گویند خدای متشخّصِ انسان‌وار، ولی بودا می‌گوید خدای غیرمتشخّص، و حتّی نمی‌گوید متشخّصِ ناانسان‌وار. اصلاً می‌گوید خدای غیرمتشخّص، و چه‌بسا که به گفتهٔ بعضی، اصلاً می‌گوید «خدا نه»؛[1] اما بالاخره این دعاوی با یکدیگر متعارض است و به نظر می‌رسد که این تعارض، قوّت آن استدلال را قدری کم می‌کند. آخر اگر بنا بر گناه‌نکردن است، چگونه این بزرگان به نتایج متفاوت رسیده‌اند؟[2] به‌هرحال، اگر این تعارض نبود، واقعاً این استدلال استدلال بی‌قوّتی نبود.

استدلال سوم

نظیر این استدلال، همان استدلالِ «بینا در محلهٔ نابینایان» است. معمولاً بسیاری از سنّت‌گرایان تشبیه «بینا در محلهٔ کوران» را به‌کار برده‌اند. آنها می‌گویند اگر در شهری همهٔ مردم کور باشند، اما مثلاً ده نفر بینا باشند، و این بیناها گزارش کنند که پرتقال زرد است و خیار سبز است، در این صورت ما کوران چه می‌کنیم و چه باید بکنیم؟ از آنجایی که ما علی‌الفرض کور هستیم، نمی‌توانیم انکار کنیم و بگوییم «نخیر، کسانی که می‌گویند پرتقال زردرنگ است و خیار سبزرنگ، خلاف واقع

---

۱. البته به نظر می‌رسد که بودا وقتی می‌گفت «خدا نه» مرادش این بوده است که «خدای متشخّصِ انسان‌وار نه» و بنابراین، نظر او با خدای غیرمتشخّص سازگار بوده است.

۲. مگر اینکه بخواهید در اینجا قدری درون‌دینی بحث کنید، و چه‌بسا بگویید: ما اصلاً بودا را به بی‌گناهی قبول نداریم! ما عیسی و موسی و پیامبر را به بی‌گناهی قبول داریم، اما بودا و شانکارا و رامانوجا و زرتشت را به بی‌گناهی قبول نداریم.

اگر این‌گونه باشد آنگاه آن زرتشتی هم همین سخن را از این طرف می‌گوید و دیگر هیچ! اصلاً کل استدلال از بین می‌رود. یعنی نوعی اجماعِ مرکّب حاصل می‌شود بر اینکه هیچ‌یک از اینها بی‌گناه نبوده‌اند! چون آن‌طرفی‌ها که می‌گویند این بی‌گناه نبود و این‌طرفی‌ها هم که می‌گویند آنها بی‌گناه نبودند، و استدلال در هم می‌ریزد.

می‌گویند». پس انکار که نمی‌توانیم بکنیم. اما از سویی، چون کور هستیم، تأیید نیز نمی‌توانیم بکنیم. زیرا تأیید هم مثل انکار دلیل می‌خواهد. بنابراین، نمی‌توانیم تأیید کنیم که پرتقال ـ همان‌طور که این عدّه گزارش می‌کنند ـ زرد است یا خیار سبز است. اگر چنین وضعی داشته باشیم، چه می‌کنیم؟[۱]

سنت‌گرایان می‌گویند ما مثل این کوران هستیم و پیامبران بیناهایی هستند در محلهٔ ما کوران که چشم‌شان به حقایقی باز شده است. شما که آن حقایق را نمی‌بینید تا بتوانید تصدیق یا تکذیب کنید. حال که خودتان نمی‌توانید ببینید و تصدیق یا تکذیب کنید، باید سخن آنها را که می‌بینند بپذیرید. البته یک نکته وجود دارد و آن اینکه مواردی را که همهٔ این بینایان اجماع دارند، می‌توان قبول کرد، چون می‌بینیم که خلاف یکدیگر نمی‌گویند و مثلاً همه می‌گویند پرتقال زرد است. از این جهت، سنّت‌گرایان راست می‌گویند و این استدلال فی‌الواقع درست است. چون ولو اینکه ما در اینجا گذر منطقی نمی‌کنیم، ولی از اجماع آنها به صحّت قول‌شان گذر روان‌شناختی می‌کنیم. و این بدان معناست که گذر از اجماع بر یک قول به صحت آن قول، یک گذر روان‌شناختی است.

اشکال این استدلال: اما بحث بر سر این است که در مانَحنُ‌فیه، یعنی در خود مُمَثَّلِ ما، موارد اجماعی زیاد نیست. مثال بینا در محلهٔ کوران، مثال بدی نبود و موارد اجماعی زیادی داشت، اما در مَمَثَّلِ ما موارد اجماعی زیاد نیست. یعنی موارد اجماع بین پیامبران (بنیانگذاران ادیان و مذاهب) زیاد نیست، و اگر بخواهیم عارفان را نیز وارد گود کنیم که موارد اجماعی

۱. ○ به گفتهٔ ابن‌سینا فَذَرْهُ فی بُقْعَةِ الإمکان.

● بله. می‌گذاریم در بقعهٔ امکان، الّا در یک جا که به نظرمان می‌رسد خوب است سخن آنها تصدیق کنیم؛ و آن حالتی است که همهٔ آنها اجماع داشته باشند. اگر همهٔ بیناها اجماع داشته باشند، گویی به لحاظ روانی مستعدّ تصدیق می‌شویم.

کمتر نیز می‌شود. چون ظاهراً عارفان هم نسبت به ما کم‌گناه‌تر هستند. ما می‌بینیم که همه در طول تاریخ گزارش کرده‌اند که عارفان حبّ جاه‌شان از ما کمتر بوده است، تمتّعات‌شان از ما کمتر بوده است، کسی از آنها دروغ نشنیده است، و خلاصه، چیزهایی را که ما گناه می‌دانیم کمتر مرتکب شده‌اند. به‌هرحال، مشکل این استدلال فقط مسئلهٔ تعارضات است و این تعارضات واقعاً جدّی است. بعضی از این تعارضات را به هیچ طریقی نمی‌توان رفع کرد. البته شکی نیست که کسی مثل هیوستون اسمیت و دیگر سنّت‌گرایان، معتقد است که تمام این تعارضات، تعارضات ظاهری است و تعارض واقعی نیست. اما آخر به چه دلیلی این تعارض‌ها ظاهری است؟

به چه دلیل شما می‌گویید حرف کسی که قائل به تناسخ است و می‌گوید ما دائماً می‌آییم و می‌رویم و می‌آییم و می‌رویم، تا اینکه بالاخره زمانی از چرخِ سَمسَره رها شویم و به نیروانا بپیوندیم، در باطن، حرف آن کسی است که می‌گوید ما فقط یکبار به دنیا می‌آییم و بعد از آن دیگر معاد در آخرت است و به این دنیا بازگشت نمی‌کنیم؟! آخر به چه دلیلی؟! یعنی چه دلیلی داشته است که دو انسانی که سخنانشان به گفتهٔ شما در باطن عین هم است، با عبارت‌هایی چنین متفاوت آن سخنان را بیان کنند؟ بالاخره این هم دلیلی می‌خواهد. بنده بارها گفته‌ام که فرض کنیم که از شما قبول کردیم که تعارض واقعی بین اقوال آنها وجود ندارد و تعارض فقط ظاهری است، اما در یک چیز هنوز جای سؤال هست، و آن اینکه دو انسانی که این‌قدر در باطن با یکدیگر موافق‌اند، چه انگیزه‌ای دارند که در ظاهر این‌قدر ناسازگار با یکدیگر سخن بگویند؟ آیا نمی‌توانستند نزدیک‌تر از این سخن بگویند تا این‌قدر تعارض وجود نداشته باشد؟

به تعبیر سوم می‌خواهم بگویم اگر من و شما به‌عنوان دو شاهد یک صحنهٔ جنایت به دادگاه احضار شدیم و یکی از ما این صحنهٔ جنایت را به

یک نحو گزارش کرد و دیگری به نحوی دیگر، و این دو گزارش بسیار با یکدیگر ناسازگار بودند، در اینجا قاضی چه می‌کند و چه می‌گوید؟ قاضی می‌گوید یا هر دوی شما دروغ می‌گویید، و یا لااقل یکی از شما دروغ می‌گوید. چرا این‌قدر ناسازگار با هم نقل کردید؟! حال فرض می‌کنیم که قاضی با «علمِ ایقوف»ی فهمید که ما هر دو راست می‌گوییم، اما لااقل یک سؤال برایش باقی می‌ماند و آن اینکه شما دو نفر که هر دو راست می‌گویید، چرا این‌قدر عبارت‌هایتان با یکدیگر ناسازگار بود؟ خب سعی می‌کردید عبارت‌هایتان نیز به یکدیگر نزدیک باشد. یعنی چه می‌شود، و چه پدیده‌ای در ذهن و ضمیر و ساحت مفهوم و ذهن، و ساحت زبان و الفاظ رخ می‌دهد که دو انسان که می‌خواهند حرف واحدی بزنند، عبارت‌هایشان این‌قدر از یکدیگر دور می‌افتد و فاصله می‌گیرد؟

○ ظاهراً می‌توان این اشکال را پاسخ گفت. اگر دو پیامبر سامی دو سخن متعارض می‌گفتند، تمام اشکالات شما وارد بود. ولی جواب این است که یک نفر در هند در فضای فرهنگی خاصی بوده است که برای او تناسخ مفهوم‌تر از معاد است، یعنی با ذهنیّت آنها سازگارتر است؛ و در ادیان سامی و فرهنگ عربی به نحو دیگری است. لذا سخنان آنها متناقض است، چون می‌خواسته‌اند مخاطبان‌شان را اقناع کنند.

● اشکالی ندارد. اما ما بحث را به خود آنجا ارتقا می‌دهیم. چه کسی روز اول در فرهنگ سامی معاد را مطرح کرد، که بعداً که این مفهوم جا افتاد، انبیای بعدی به لسان معادی حرف می‌زدند؟ و چه کسی در ادیان شرقی اولین بار تناسخ را جا انداخت که پس از آن همه با لسان تناسخی حرف زدند؟ بالاخره اینها همان دعاوی اولیه است. واقعاً مشکلی در اینجا وجود دارد. لذا به نظر من این استدلال نیز به این صورت نتیجه نمی‌دهد.

○ اگر کلیات را در نظر بگیریم موارد اجماعی قابل توجه است. مثلاً فـرض کنید راجع به اصل وجود خدا، روح انسان، بعضی از اخلاقیّات، مرگ و عالم بعد از موت و معاد و.... اگر این کلیات را در نظر بگیریم، موارد اجماعی وجود دارد.

● اگر شیفتهٔ الفاظ شویم حق با شماست؛ یعنی اگر بگویید که همهٔ اینها می‌گویند «**خدا** وجود دارد». اگر صرفاً این لفظ را در نظر بگیرید، تا حدی از شما قبول می‌کنم. اما اگر هر پنج نفری که در این کلاس هستند بگویند «خدا وجود دارد»، ولی بعد ببینیم که اولی از **خدا** x را مراد می‌کند، دومی y را مـراد مـی‌کند، سـومی z را مـراد مـی‌کند و الیٰ آخـر، و نـیز در بـاب «وجودداشتن» هم بعضی یک چیز مراد می‌کنند و بعضی چیز دیگر، حال آیا اینها واقعاً با یکدیگر اجماع دارند؟ لفظ که اجماع نمی‌آوَرَد. اجماع بر روی صورت ذهنی‌ای که در موطنِ ذهن ما وجود دارد صورت می‌گیرد. به آن می‌گویند اجماع. وگرنه به خدای غیرمتشخص می‌گوییم **خدا**، بـه خدای متشخصِ انسـان‌وار نـیز مـی‌گوییم **خدا**، و بـه خـدای مـتشخصِ ناانسان‌وار نیز می‌گوییم **خدا**؛ انصافاً در این سه مورد، غیر از **خ** و **د** و **ا** چه چیزی مشترک است؟

○ مفهوم خدا یکی است، یعنی خالق هستی. آنگاه این خالق هستی، یا یَـهُوه است یا عیسی یا....

● نـه، بـحث ایـن نـیست. یـهوه و عـیسی کـه هـر دو خـدای مـتشخصِ انسان‌وارند. مواردی که شـما مـی‌گویید مـصادیقی از خـدای مـتشخصِ انسان‌وار هستند. در اینجا مشکلی نداریم و حق با شماست. اما مشکـل اینجاست که بودا اصلاً به خدای متشخصِ انسان‌وار قائل نیست، بلکه به خدای غیرمتشخص قائل است و اصلاً به گفتهٔ برخی به خدا قائل نیست. بنابراین، اینکه لفظ **خ** و **د** و **ا** یا «g» و «o» و «d» را کنار هم بگـذاریـم و بگوییم **خدا** یا god، چیزی را درست نمی‌کند.

علاوه بر این، حتّی وقتی به سراغ «خالق هستی» می‌رویم که بنا به ادعای شما در مفهومش مشترک‌اند، جایی که راجع به «خَلق و خالقیّت» پنج تئوری مختلف وجود دارد، و «هستی» را بعضی می‌گویند هستیِ مایایی است و بعضی می‌گویند هستیِ حقیقی است، ۲×۵ می‌شود ۱۰، و ۱۰ قول درست می‌شود! لذا باز هم اشتراک فقط در لفظ «خالق هستی» است. تازه این در صورتی است که همه می‌گویند «خالق هستی» و خدای متشخصِ انسان‌وار. پس در خالق هم فقط «خ» و «ا» و «ل» و «ق» مورد اجماع است!

حال به همین ترتیب، در خصوص تناسخ نیز همین نکته صادق است. شما که به گونه‌ای سخن می‌گویید که گویا تناسخ همان زندگی پس از مرگ است و با برزخ و آخرت و غیره انطباق دارد، مفاهیم کجا با یکدیگر انطباق دارند؟! لفظ که محل بحث نیست.

البته یک نکته در بیان شما بود که آن را قبول می‌کنم؛ و آن اینکه در باب بعضی از توصیه‌های اخلاقی همهٔ بنیانگذاران ادیان اجماع دارند و مثلاً می‌گویند «ظلم نکنید»، «راست بگویید»، «تواضع داشته باشید» و.... قبول می‌کنم که این قسمت در همهٔ ادیان مشترک است، ولی این نیز محلّ دو اشکال است. اولاً این موارد بخش بسیار ناچیزی از دین است؛ ثانیاً اینکه در این صورت دیگر اصلاً فرق فارقی بین دین و سکولاریزم وجود ندارد. این توصیه‌ها در اخلاق‌های سکولار نیز وجود دارد. یعنی همان‌طور که در اخلاق دینی وجود دارد، در اخلاق سکولار هم وجود دارد. اینکه دیگر مستلزم این نیست که ما پیغمبر و دین قبول کنیم؛ اگر اخلاق سکولار هم داشته باشیم، این توصیه‌های اخلاقی را انجام خواهیم داد. مگر در اخلاق سکولار می‌گویند ظلم کنید؟!

○ از بیان شما چنین برداشت می‌شود که، در صورتی می‌توان این تبیین را پذیرفت که فرض کنیم این پیامبران ــ که درواقع بینایانِ این محلهٔ نابینایان

هستند ــ در زمان واحدی هستند و گزارش‌های آنها به صورت دقیق به ما رسیده است. اما بحث این است که بین ما و سخنان آنها، زمان، تفسیرها، و مسائل مختلفی فاصله انداخته است. بنابراین، با این استدلال نمی‌توان به اصل مطلب خدشه وارد کرد. چه‌بسا که واقعاً سخنان آنها فی‌حاقِّ‌الواقع این‌گونه نبوده است. منتها حال که این مطالب به ما رسیده، تفسیرهای مختلفی وجود دارد و نمی‌توان گفت که حتماً آنها این سخن را می‌گفته‌اند، و ممکن است در ظاهر تعارضی وجود داشته باشد. بنابراین به اصل استدلال نمی‌توان خدشه وارد کرد.

● درست است. اما وقتی می‌گویید «چه‌بسا فی‌حاقِّ‌الواقع عین هم سخن می‌گفته‌اند»، هنوز هم شقِّ بدیل را منتفی نکرده‌اید؛ یعنی اینکه چه‌بسا مطابق با یکدیگر سخن نگفته‌اند. و إذا جاءَ الاحتمال، بَطَلَ الاستدلال. همین که احتمال بدهیم که چه‌بسا موافق با یکدیگر سخن نمی‌گفته‌اند برای خدشه در استدلال کافی است. البته درست است که در این صورت ما مدّعا را رد نکرده‌ایم، ولی نشان داده‌ایم که دلیل آنها مدعایشان را اثبات نمی‌کند. چون همان‌طور که شما می‌گویید چه‌بسا آنها فی‌حاقِّ‌الواقع یک سخن می‌گفته‌اند، و من نیز می‌گویم: و چه‌بسا که نمی‌گفته‌اند! مادام که این «چه‌بسا که نمی‌گفته‌اند» منتفی نیست، رخنه‌ای در استدلال وجود دارد، و بنابراین هنوز مدعا اثبات نشده است. چون تا زمانی که در استدلال رخنه وجود دارد و استدلال سدِّ ثُغور نشده است، مدعا نیز همچنان می‌تواند محلّ شک و شبهه و مناقشه باشد. خلاصه اینکه به نظر من این استدلال سنّت‌گرایان نتیجه‌بخش نیست.

مخصوصاً اینکه به گمان من مهم‌ترین نکته و اشکال در این استدلال این است که سنّت‌گرایان به تعارضات پیام‌های بنیانگذاران ادیان و مذاهب واقعاً کم‌التفاتی و کم‌توجهی می‌کنند، و خودشان هم می‌دانند که اینجا نقطهٔ ضعف‌شان است. و از این نظر است که همهٔ سنّت‌گرایان به

«دین خالد» و «حکمت خالده» قائل‌اند. «دین خالد» یعنی اینکه بیایید و به این موارد تعارض توجه نکنید، و بگویید: «یک سلسله امور اساسی، ولی در عین حال کلی، وجود دارد که این بنیانگذاران در مورد آنها اجماع دارند؛ حال شما چرا این‌قدر در ریخت و پاش‌ها و فروع و جزئیاتِ آن مُداقّه می‌ورزید!» اما واقعاً به نظر نمی‌رسد که بتوان گفت این پیامبران و بنیانگذاران ادیان یک سخن می‌گفته‌اند. بله. مگر اینکه ما فریفتهٔ الفاظ شویم. مثلاً بگوییم همهٔ آنها گفته‌اند «عالَمِ دیگری هست». اما وقتی از «هستی» دو معنا اراده می‌شود، و از «عالَم» نیز دو معنا اراده می‌شود، آیا می‌توان گفت که هر دو یک سخن می‌گفته‌اند؟ مثلاً چه می‌توان گفت در باب آیین هندو که می‌گوید کلّ عالم طبیعتْ مایا[1] است؛ یعنی اصلاً وجود ندارد و ما خیال می‌کنیم وجود دارد. طبعاً اگر این دین بگوید «عالَمِ دیگری هست» با وقتی که ما می‌گوییم «عالَمِ دیگری هست» بسیار تفاوت دارد.

○ گزارش‌هایی که از انبیا وجود دارد، اسناد تاریخی است. اگر قرآن را نیز حداقل در حدّ آنها به‌عنوان یک سند تاریخی قبول داشته باشیم، قرآن چنین می‌گوید که همهٔ انبیا یک سخن می‌گفته‌اند، همه مُصدّق یکدیگر بوده‌اند، و هیچ‌یک از ادعاهای انبیا با یکدیگر تعارض ندارد. در این صورت این حرف لااقل برای ما مسلمان‌ها که قرآن را قبول داریم، می‌تواند مقدمه‌ای برای قبول آن دو اصل شود.

● در پاسخ به شما دو یا به تعبیر دقیق‌تری سه مطلب وجود دارد:

۱. مطلب نخست اینکه شکی نیست که اگر کسی پذیرفت که «الف ب است» و «ب ج است»، صد البته باید بپذیرد که «الف ج است». من

1. maya

فکر نمی‌کنم کسی بگوید «الف ب است» را از شما قبول دارم، «ب ج است» را نیز قبول دارم، ولی «الف ج است» را قبول ندارم. اگر می‌بینید آن شخص «الف ج است» را قبول ندارد، حتماً یا «الف ب است» را قبول ندارد یا «ب ج است» را. در حقیقت، شما چند جملهٔ شرطیه می‌گویید، اگر کسی همهٔ این جملات شرطیه را قبول کند، آنگاه شکّی نیست که نتیجه‌اش را نیز قبول خواهد کرد. اما کسی که از منظر فلسفهٔ دین نظر می‌کند، واقعاً در هریک از این جملات شرطیه تشکیک می‌کند. او خواهد گفت: اینکه شما می‌گویید این سند تاریخیِ دست‌نخورده‌ای است، هذا أوّلُ الکلام. از کجا می‌گویید که سند تاریخیِ دست‌نخورده‌ای است؟

۲. مطلب دوم اینکه او می‌گوید: اصلاً خود این ادعا که در این کتاب آمده دالّ بر این است که سندِ دست‌نخورده‌ای نیست. چرا؟ چون اسناد دست‌نخوردهٔ دیگری وجود دارند که این اختلاف را نشان می‌دهند. حال یک سند می‌گوید که اختلاف وجود ندارد. نهایت امر این است که نشان داده‌ایم آن اسناد نیز به همین مقدار ضعیف‌اند، و یا این سند نیز به همان مقدار قوی است. ولی بالاخره اسناد دیگر تاریخی نیز وجود دارند که از وجود اختلاف حکایت می‌کنند.

۳. مطلب سوم این است که آن چیزی که در قرآن گفته شده است، لااقل به حسب ظاهرِ[1] آیات، واقعاً شامل حال کسانی مثل بودا و کریشنا و رامانوجا نمی‌شود. قرآن می‌گوید «**مُصَدِّقاً لِما بینَ یَدَیهِ مِنَ التَّوراةِ والإنجیل**»، و صُحُفِ ابراهیم و موسی و زبور را هم در جاهای دیگر اضافه می‌کند، ولی ظاهرِ قرآن دیگر بیشتر از این موارد را

---

۱. یعنی نمی‌گویم نصّ است، ولی لااقل به حسب ظاهرِ آیات.

اقتضا ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم این قرآن حتماً آن کتاب‌هایی را که در چین و ماچین و ژاپن و ویتنام و کُره وجود داشته، و نیز پیامبران آنها را هم شامل می‌شود.

○ شما چگونه احراز کرده‌اید که شخصیت‌های تاریخیِ آنها پیامبر بوده‌اند؟

● من می‌خواهم بگویم بحث ما در بابِ ادیان به‌گونه‌ای است که بودا، و نیز کریشنا، رامانوجا، لائوتسه و چوانگ‌تزو را نیز به‌عنوان بنیانگذار دین قبول داریم.

○ چگونه قبول داریم؟

● یعنی قبول داریم که آنها نیز گناه نمی‌کرده‌اند و چشم‌شان به حقایقی باز شده بود.

مگر اینکه شما بگویید اصلاً اینکه چه چیزی گناه است، در حیطهٔ تشخیص ما نیست. ما حق نداریم مصداق گناه را تعیین کنیم. دین باید آن را بگوید. و طبق دین ما، فقط کافی است که بودا مشروب خورده باشد، آن‌وقت گناه کرده است. لذا از دایرهٔ بی‌گناهان بیرون می‌رود. طبعاً طبق دین موسی هم پیامبر ما پیهِ گوسفند می‌خوردند که در شریعت آنها حرام و گناه است. به‌هرحال، اگر چنین چیزی بگویید، به نظر من اصلاً دیگر مسئله بسیار متفاوت می‌شود. ولی اگر چنین چیزی نگویید، و ما واقعاً این گزارش‌ها را از زندگی آنها قبول داشته باشیم، باید قبول کنیم که کسانی مثل لائوتسه و بودا نیز بی‌گناه بودند.

همهٔ عالَم و آدم می‌گویند اینها انسان‌هایی بودند که وقتی شب می‌خوابیدند، صبح که بلند می‌شدند از زمین عذرخواهی می‌کردند. چنین انسان رَئوف و رقیق‌القلبی در عرفِ آن زمان گمان می‌کرده است که شب که انسان می‌خوابد، بر روی زمین سنگینی می‌آوَرَد، لذا صبح که از خواب برمی‌خواست می‌گفت:

«ای مادرْزمین، ما را ببخش! دیشب تا به حال، جسدمان به تو تکیه داده بود و فشار می‌آورد. ای مامِ زمین! من عذرخواهی می‌کنم که دیشب تا به حال بر تو سنگینی می‌کردم؛ طور دیگری که نمی‌توانستم بخوابم، چاره‌ای نداشتم». حتماً دعای آیین لائوتسه را در این باب دیده‌اید.

در مورد انسانی با این رقّت قلب شما می‌گویید گناه می‌کرده است؟! پس دیگر بی‌گناه کیست؟! بر این اساس، نمی‌توان گفت: «نخیر، فقط موسی و عیسی و پیامبر ما گناه نمی‌کرده‌اند، ولی مثلاً بودا گناهکار بوده است». اگر نتوان چنین چیزی گفت، آنگاه می‌بینیم حقایقی که بودا دریافته بود، نیروانا بود نه الله، و سامسارا و کارْما بود نه معاد و پاداش و کیفر. او به‌جای پاداش و کیفرِ ما از سامسارا و کارما سخن می‌گفت؛ و قِس‌علی‌هذا تفاوت‌هایی که در ناحیه‌های دیگر وجود دارد.

پس این انسان‌ها با اینکه بی‌گناه بودند، دیدگاه‌هایشان با یکدیگر متفاوت است. ما می‌بینیم در چیزهایی که گزارش کرده‌اند، آن چیزی که بودا گزارش می‌کند با چیزی که بنیانگذار دیگری گزارش می‌کند واقعاً متفاوت است. به نظر من چنین مشکلی وجود دارد، و نمی‌توان به سادگی گفت همهٔ بنیانگذاران ادیان یک سخن می‌گویند.

استدلال چهارم

کسانی استدلال دیگری کرده‌اند که امروزه در علومِ شناختی واقعاً به این استدلال بها داده می‌شود. امروزه در علومِ شناختی[1] می‌گویند ما اکنون می‌توانیم با دستگاه‌های مختلف کاملاً نشان دهیم که همهٔ چیزهایی که گناهان اخلاقی محسوب می‌شوند، بر روی اعصاب انسان آثار منفی می‌گذارند. همان‌طور که گناهان بر روی معده و کار معده اثر می‌گذارند، بر

---

1. cognitive sciences

کار چشم و گوش نیز اثر می‌گذارند. مثلاً امروزه یکی از چیزهایی که بسیار مهم است زهرپراکنیِ خطای اخلاقی است. آنها از این تأثیرگذاری به زهرپراکنی تعبیر می‌کنند. خطای اخلاقی، نوعی زهر در کلِّ بدن انسان منتشر می‌کند، و در کلِّ سلول‌ها، اعم از سلول‌های ادراکی و سلول‌های تحریکی، نوعی کِرِختی و سنگینی و ثِقل ایجاد می‌کند. دانشمندان این رشته می‌گویند بسیاری از این تأثیرات مشخص شده و جدول‌های آن به‌خوبی تعیین شده است. می‌توان آنها را مشاهده کرد و آزمود، و اگر در این مطالب شکی دارید، می‌توانید در آزمایشگاه این تأثیرات را بعینه مشاهده کنید.

سپس قائلان به این استدلال، بار استدلال را بر دوش شما می‌گذارند[۱] و می‌گویند: «حال نشان دهید که بین مانحنُ‌فیه و اموری که در علوم شناختی اثبات شده است فرق فارقی وجود دارد. در علوم شناختی اثبات شده است که وقتی کسی خطای اخلاقی مرتکب می‌شود، نوعی زهر در کل سلول‌های او منتشر می‌شود و نوعی رَخوَت و سنگینی و ثِقل بر او عارض می‌شود. حال شما اگر می‌توانید در مانحنُ‌فیه نیز فرق فارقی نشان دهید؛ اما اگر نتوانستید، پس باید قبول کنید که در مانحن‌فیه نیز این مطالب وجود دارد». یعنی اگر ما در جهان خدایی نمی‌بینیم، حتماً دستخوش چنین مشکلی هستیم، اما پیامبر و موسی و عیسی و غیره دستخوش چنین مشکلی نبودند. به تعبیری، آنها فقط از ما نشان دادن این فرق فارق را می‌خواهند. اگر ما نتوانیم فرق فارق را نشان دهیم آنگاه می‌گویند: «خب! پس دیگر آن حکمی که همه‌جا هست، در اینجا نیز در مورد پیامبران وجود دارد». نشان ندادن فرق فارق یعنی چه؟ یعنی ما نتوانیم تفاوتی بین تأثیر گناه بر ادراکاتمان و بین اموری که پیامبران درک

۱. البته می‌دانید که از لحاظ منطقی گذاشتن بار استدلال بر دوش طرف مقابل یک مغالطه است؛ ولی طرفداران این استدلال معمولاً چنین کاری می‌کنند.

می‌کنند و ما درک نمی‌کنیم نشان دهیم. لذا آنها می‌گویند همان‌طور که در زندگی روزمرّه ادراکات ما تحت تأثیر گناهان و اموری از این قبیل رَخوَت پیدا می‌کند، در امورِ ماورائی مثل زندگی پس از مرگ، زندگی قبل از تولّد، آخرت، خدا و مانند آنکه پیامبران ادعا می‌کرده‌اند نیز به همین صورت است، و ادراکات ما در این امور تحتَ‌الشعاع گناهانمان است. یعنی همان‌طور که در زندگی عادی، چون گناه می‌کنیم گاه چنین مشکلاتی پیدا می‌کنیم، در اینکه سخنان آنها را باور نمی‌کنیم و قبول نداریم نیز ممکن است مشمول همین وضع باشیم، و چون گناه کرده‌ایم نتوانیم سخنان آنها را ادراک کنیم.

در این زمینه خانم اِدی مِری بِیکِر[1] مثال معروفی می‌زند. ایشان در مثال بسیار معروفی که بعدها بر اساس آن یک مکتب شفا[2] را نیز بنیانگذاری کرد، می‌گوید: من می‌توانم به شما نشان دهم که گاه عوامل غیرمعرفتی در معرفت اثر می‌گذارند. مثال خیلی سادهٔ ایشان این بود که وقتی شما حمام بروید و با همان بدن نیمه‌خیس و گرم بیرون بیایید و در معرض هوا و باد سرد قرار بگیرید، طبیعتاً سرما می‌خورید. نکته اینجاست که این کار شما کار معرفتی نبوده است، بلکه خطایی بوده است که شما مرتکب شده‌اید. در اثر خطایی که مرتکب شده‌اید، سرما می‌خورید و سپس در اثر سرماخوردگی تب می‌کنید. تب نیز امر معرفتی نیست، اما در اثر تب برخی امور را که واقعیت ندارند، واقعیت‌دار می‌بینید، و برخی امور را که در اطرافِ بسترتان واقعیت دارد نمی‌بینید. هَذَیان یعنی همین.[3] وقتی با ارتکاب این عمل تب می‌کنید و هذیان

---

۱. بنیانگذار مکتب Christian Science در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و نیمهٔ اول قرن بیستم.

2. healing

۳. هَذَیان (delusion) از وَهم (illusion) بدتر است. بدن در هنگام تب به delusion مبتلا می‌شود نه به illusion. هذیان یعنی اینکه شخص چیزی را که بر وجود نداشتن آن دلیل داریم موجود می‌بیند، و چیزی را که بر وجود داشتنش دلیل داریم موجود نمی‌بیند.

می‌گویید، درواقع یک عمل غیرمعرفتی مرتکب شده‌اید که آن عمل غیرمعرفتی عبارت بود از قرار دادن خودتان در معرض هوای سرد. اما این عمل، بعد از یک سلسله فعل و انفعالات، شما را دستخوش هذیان کرد که خود یک حالت معرفتی است. هذیان حالتی است که درآن، چیزی را که دلیل بر عدم وجودش داریم موجود می‌انگاریم، و چیزی را که دلیل بر وجودش داریم ناموجود می‌انگاریم. واضح است که این حالت یک اثر معرفتی است. بنابراین، انسان گاه از خاستگاه‌هایی غیرمعرفتی شروع می‌کند ولی این خاستگاه‌های غیرمعرفتی، آثار و نتایج معرفتی دارند.

خانم بیکر می‌گفت گناه نیز همین‌گونه است. گناه خودش عمل است و معرفت نیست؛ اما همان‌طور که انسان وقتی سرما می‌خورد تب می‌کند، و تب، با اینکه یک عمل بدنی است، ولی بالاخره بر شناخت انسان از عالم واقع اثر می‌گذارد،[1] به همین ترتیب شما وقتی گناه می‌کنید، با اینکه خود گناه از سنخ عمل است و معرفت و نظر و علم نیست، اما با خودتان کاری می‌کنید که دستگاه‌های ادراکی‌تان از کار می‌افتد. آنگاه، چیزهایی را که واقعیت ندارد، واقعیت‌دار می‌بینید. مثلاً چیزهایی مثل خدا، شیطان، فرشته و ارواح قدّیسان حامی را که واقعیت دارند، دارای واقعیت نمی‌دانید، چون دستخوش هذیان هستید.

○ مثال خانم مری بیکر به دو جهت مغالطه به نظر می‌رسد:

اولاً در مورد این مسئله که انسان بیمار دچار توهم و هذیان می‌شود، نوعی اجماع و وفاق بین موافقین و مخالفین وجود دارد. یعنی همه قبول دارند که کسی که بیمار می‌شود دچار این مشکل می‌شود. اما در این موردِ ادعایی چنین نیست و فقط یک طرف ادعایی را مطرح می‌کند که مخالفین قبول ندارند.

۱. مثلاً شخص در اطراف خودش مار و افعی و جنّ می‌بیند، با اینکه مار و افعی و جنّی در کار نیست.

ثانیاً مشکلی که برای این آقا پیش می‌آید قابل تبیین عِلّیِ طبیعی است، لذا می‌فهمیم که هذیان می‌گوید. یعنی اگر نتوانیم تبیین کنیم که هذیان می‌گوید، هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید او غلط می‌گوید؛ با اینکه در مثال ما او می‌گوید «فلان چیز واقعیت ندارد»، اما همه می‌فهمند که این واقعیت وجود دارد.

● اشکال اول را قبول می‌کنم ولی اشکال دوم را نه. شما در اشکال دوم می‌گویید که چون می‌توانیم واقعیت را تبیین کنیم واقعیت را می‌پذیریم؛ با اینکه فی‌الواقع عکس این است. انسان نخست واقعیت را می‌پذیرد، بعد بحث تبیینِ آن مطرح می‌شود. یعنی نخست قبول می‌کنیم که این شخص هذیان می‌گوید، بعد می‌گوییم: چرا این شخص هذیان می‌گوید، با اینکه بقیه‌مان هذیان نمی‌گوییم؟ آنگاه تبیین آن به این است که او تب دارد ولی بقیه‌مان تب نداریم. یعنی اصلِ قبول یک واقعیت بر تبیین آن واقعیت مقدّم است. اول باید قبول کنیم که این شخص هذیان می‌گوید و مار و افعی‌ای وجود ندارند، بعد بگوییم: مگر او چه فرقی با ما کرده که ما هذیان نمی‌گوییم و او هذیان می‌گوید، و ما به خیالِ خامی دچار نیستیم و او هست؟ آن زمان است که می‌گوییم او تب کرده است. و اگر گفتند «چرا تب کرده است؟»، می‌توانیم چیزدیگری بگوییم و به همین ترتیب پیش برویم.

○ مقصودم در اشکال دوم این بود که در همین مثال اگر ما از طُرُق دیگر نفهمیم که آنچه او می‌گوید هذیان است، یعنی این پیش‌فرض را نداشته باشیم که این شخص هذیان می‌گوید، از کجا می‌فهمیم که او هذیان می‌گوید و آنچه او می‌گوید هذیان است؟ مثل قدیمی‌ها که می‌گفتند کسی که مجنون است جن‌زده شده است؛ یعنی این پدیده واقعیت‌هایی را در پشت سر خود دارد که ما نمی‌بینیم. سؤال من این است که اگر ما این تبیین را از بیرون نداشتیم چه می‌کردیم؟

● این سخن دیگری است و به نظر من چندان مسئله را فیصله نمی‌دهد.

می‌دانید چرا؟ چون بالاخره اگر آن چیزی واقعیت دارد که او می‌بیند، پس ما واقعیت را نمی‌بینیم و اگر ما واقعیت را می‌بینیم، او واقعیت را نمی‌بیند. بنابراین، لااقل این هست که وضع متفاوت ما موجب شناخت‌های متفاوتی از جهان شده است؛ امّا به این کاری نداریم که کدام‌یک را نامزد «واقعیت» کنیم و کدام‌یک را نامزد «عدم واقعیت». بالاخره او چیزهایی می‌بیند که ما نمی‌بینیم و ما چیزهایی می‌بینیم که او نمی‌بیند؛ یا او درست می‌بیند یا ما درست می‌بینیم. ولی در هرحال، تفاوتی باعث شده است که شناخت ما دو نفر از عالم واقع متفاوت شود.

اما قسمت اول گفتهٔ شما به نظر من متین است. شما می‌گویید اجماعی وجود دارد بر اینکه مار و افعی وجود ندارد و این آقا دستخوش توهم است؛ ولی آیا در بحث ما نیز اجماعی وجود دارد که هر چه انبیا و اولیا و بنیانگذاران ادیان می‌گویند درست است، که در آن صورت بگوییم ما به سبب گناه دستخوش توهم شده‌ایم؟ آیا اجماعی در این باب وجود دارد؟ جواب این است که البته اجماع وجود ندارد، اما از سوی دیگر باید توجه کنیم که عدم اجماع بر یک قول به معنای کذب آن قول نیست. کمااینکه اجماع بر یک قول هم دلیل بر صدق آن قول نیست.

○ اگر استدلال خانم بیکر این باشد که صرفاً یک تمثیل است. یعنی با یک تمثیل می‌خواهد نتیجه بگیرد که همان‌طور که یک انسانِ تب‌دار چنین وضعیتی دارد، کسانی که گرفتار گناه می‌شوند نیز جا دارد که چیزهایی را نفهمند.

● نه، او این مثال را به عنوان استدلال نمی‌گوید. او می‌خواهد بگوید که اگر شما استعجاب می‌کنید که چطور منِ بیکر می‌گویم اینکه ما بسیاری از حقایق را منکر هستیم به دلیل این است که گناهکاریم، و اگر استعجاب می‌کنید که مگر ممکن است یک عامل غیرمعرفتی بر معرفت اثر بگذارد، من با این مثال نشان می‌دهم که این امر استعجاب ندارد، و نمونه‌هایی در

جاهای دیگر داریم، از جمله کسی که تب می‌کند. اما این استدلال نیست و ایشان هیچ‌گاه نگفته که استدلال من این است. وگرنه این سخن او که اصلاً به گفتهٔ شما تمثیل است. ایشان می‌خواهد با این مثال بگوید شماها استعجاب نکنید؛ همین که به شما نشان دهم که جایی یک عامل غیرمعرفتی معرفت‌زا یا معرفت‌زدا می‌شود، نشان داده‌ام که عوامل غیرمعرفتی در فرآیند معرفت اثر مثبت یا منفی دارند.

خود بیکر از این راه یک نظام شفابخشی[1] برپا کرد که به آن می‌گویند «نظام شفابخشی خانم بیکر». بعضی از کتاب‌های این مکتب به زبان فارسی نیز ترجمه شده است. نمونهٔ بسیار جالب آن کتاب شفای زندگی[2] از خانم لوییز هِیْ است که خودش از پیروان خانم بیکر است. در این کتاب خانم لوییز هِیْ ۷۰ یا ۹۰ قسم بیماری را در بیست و چند صفحه در جدول‌هایی آورده است. ستون اول دربردارندهٔ نام بیماری‌هاست. و در ستون دوم گناهانی ذکر شده است که موجب این بیماری می‌شود؛ حتّی سرماخوردگی و گلودرد را هم ناشی از گناه می‌داند. ستون سوم هم راه‌هایی است که شما آن گناه را دفع می‌کنید تا آن بیماری رفع شود. خانم لوییز هِیْ از مابعدَالطبیعیانِ پیرو مکتب علم مسیحی است. علمِ مسیحی بدین معنا که می‌گویند ما از دل متون مقدس این علم را بیرونَ کشیده‌ایم. این عدّه همان کسانی هستند که نشریهٔ معروف *Christian Science Monitor* را منتشر می‌کنند. مکتب آنها درواقع یک مکتبِ شفابخشی است. خانم لوئیز هِیْ، خانم شاکتی گواین، خانم فلورانس اسکاوِل‌شین و آقای لئو بُوسکالیا که در اصل ایتالیایی است، همه به این مکتب تعلق دارند.

---

1. healing

۲. شفای زندگی، ترجمهٔ گیتی خوشدل، نشر پیکان، تهران، ۱۳۶۹.

خلاصه، این متفکّران معتقدند علت همهٔ این بیماری‌ها گناه است. همین خانم لوئیز هِیْ در کتاب شفای زندگی می‌گوید: اگر دارید از پله پایین می‌آیید و ناگهان پاهایتان به یکدیگر خورد و سِکَندری رفتید، علتش این است که در ۲۴ ساعت گذشته فلان گناه یا بهمان گناه را مرتکب شده‌اید.

○ آیا این مطالب را از متون مقدس استخراج می‌کنند؟

● اعتقاد خودشان بر این است که اینها از متون مقدس استخراج می‌شود. اما به نظر من فی‌الواقع فقط تفطّن‌های اولیهٔ این آرا و نظرات از متون مقدس است. مثلاً در متن مقدس آمده که «و **ما أصابَکُم مِن مُصیبَةٍ فبِما کَسَبَت أیدیکُم**» (شوری: ۳۰)، خود شما کاری کرده‌اید و این مصیبت‌ها اثر آن کار است. به نظر من الهامات اولیهٔ این مکتب از امثال این عبارات است، اما بعدها در اثر این الهامات، کارهای تجربی صورت می‌گیرد و فکر می‌کنم بقیهٔ آرایشان ناشی از راه‌های آزمایشی-تجربی باشد. گمان نمی‌کنم همهٔ حرف‌هایشان را از متون مقدس استخراج کرده باشند؛ چون بالاخره متون مقدس مشخص است و در این متون این حرف‌ها به صراحت نیست. ولی وقتی انسان این تز را قبول کند که «هر مصیبتی که به شما وارد شد به خاطر گناهانتان است»،[1] چنین مایه‌هایی باعث می‌شود که کسانی بگویند همهٔ آفات و بلایا ناشی از گناهان است. این همان نظریه‌ای است که از زمان لایب‌نیتس به این سو می‌گویند «ارجاع و تحویل همهٔ شرور به شرور اخلاقی». این همان تز است؛ تزِ اینکه همهٔ شرور بالمآل به شرّ اخلاقی قابل ارجاع و تحویل است. به‌هرحال، بنده فکر می‌کنم این مکتب و خانم بیکر و اعوان و انصار ایشان که اکنون در دنیا ۴۰۰۰ کلیسا دارند، تِزها و تِم‌های اولیه را از متون مقدس گرفته‌اند، ولی

---

۱. «ظَهَرَ الفَسادُ فی البَرّ والبَحر بِما کَسَبَت أیْدِی الناس» [روم: ۴۱].

آنها را بسط داده‌اند، و نیکو هم بسط داده‌اند. واقعاً حرف‌های جالبی دارند. حتّی شنیده‌ام در شبکهٔ اینترنت نیز بسیار فعّال هستند و به مراجعین مشاوره می‌دهند.

سخنان پیروان این مکتب بسیار نظیر آن چیزی است که امروزه در علوم شناختی گفته می‌شود. در علوم شناختی می‌گویند با گناه نوعی مسمومیت در اعصاب انسان و در سلول‌های ادراکی و تحریکی پدید می‌آید. این مطلب چنین به ذهن القا می‌کند که پس طبعاً کسی مثل حضرت محمدبن‌عبدالله ــ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ــ که همه گفته‌اند انسان بدی نبود، و انسان پاک و سالم و پیراسته و پرهیزگاری بود، ممکن است واقعاً چیزهایی ببیند و بفهمد و ادراکاتی داشته باشد که ما آن فهم و ادراکات را نداشته باشیم. پس به نظر می‌رسد با مطالب طرح‌شده توسط مکتب علم مسیحی و علوم شناختی، استیحاشِ ادعای نبوت بنیانگذاران ادیان کم می‌شود؛ اگر چه باز هم می‌بینید تا اینکه بگوییم مدعا اثبات شد فاصله داریم، اما با این سخنان نوعی معقولیت برای این ادعا فراهم می‌شود.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، توقف این استدلال بر این است که گناه یک امر وابسته به فرهنگ و مکتب نباشد، تا بتوان گفت بودا گناهکار نبود، موسی گناهکار نبود، عیسی گناهکار نبود و.... اما اگر کسی گناه را امری وابسته به مکتب‌ها و مسلک‌ها و ادیان و مذاهب بداند، آنگاه ــ به گفتهٔ برخی ــ دیگر چه گناهی از این بالاتر که پیامبر ذبحِ گاو می‌کردند یا لااقل ذبیحهٔ گاو را می‌خوردند. از دید یک هندو، چنینَ شخصی ــ نَعوذُ بالله ــ یک عمر جنایت می‌کرده است. یا مثلاً از دید یک یهودی، پیامبر ما که پیهِ حیوانات را می‌خوردند، گناه می‌کرده است. بنابراین، گناه باید قدری از فرهنگ و دین و مکتب خاص، منخلع و فارغ باشد.

چرا می‌گویيم «قدری»؟ چون لااقل در مواردی که می‌خواهیم ادعا کنیم همهٔ آنها بی‌گناه بوده‌اند و بگوییم بودا نیز به همان معنایی بی‌گناه بود

که محمدبن‌عبدالله و عیسی و موسی بی‌گناه بودند، لااقل گناهانی که قرار است از همهٔ آنها منتفی شود، دیگر نباید وابسته به فرهنگ خاصی باشد. به عبارت دیگر، اگر شما حُسن و قبح را حُسن و قبح شرعیِ الاهی بدانید، نمی‌توانید به این قول قائل باشید. چون در این صورت چه‌بسا اگر در یک فرهنگ چیزی بد بود، آنگاه باید بگوییم هر کسی که این کار را انجام داد، کار بدی انجام داده است؛ چون در حسن و قبح شرعی که دیگر استدلالی ماورای تحسین و تقبیح شارع وجود ندارد. پس ما نباید به این قول قائل شویم و باید قائل باشیم که نوعی حُسن و قبح ذاتیِ عقلی وجود دارد، و همهٔ بنیانگذاران ادیان و مذاهب آن اموری را که طبق این حُسن و قبح ذاتیِ عقلی حَسَن هستند انجام می‌داده‌اند، و اموری را که قبیح است انجام نمی‌داده‌اند، تا بتوان گفت چنین واقعیتی هست که همه به یک معنا بی‌گناه بوده‌اند.

اما در عین حال، بعد از تمام این زیگزاگ‌زدن‌ها در بحث، شاید بتوان چیزی به سود سنت‌گرایان گفت، و آن اینکه اگر دقت کنید عمدتاً آن چیزی که قدری برای ما قابل تحمل نبود این بود که بین احکام و سخنان بنیانگذاران ادیان تعارض وجود دارد. اما این نکته چه موقع کمر استدلال سنّت‌گرایان را می‌شکند؟ وقتی که سنت‌گرایان بخواهند بگویند «اینها همه به یک اندازه بی‌گناه بوده‌اند». اگر سنت‌گرایان بگویند همهٔ بنیانگذاران به یک اندازه بی‌گناه بوده‌اند، آنگاه ما می‌گوییم پس چرا بعضی از اقوال آنها با یکدیگر تعارض دارد؟

اما اگر سنت‌گرایان بگویند ما چنین چیزی نمی‌گوییم بلکه می‌گوییم «هر چه گناه کمتر، شناخت نیز مطابق با واقع‌تر، و بنابراین، اگر اختلافی بین آنها وجود دارد به میزان بی‌گناهی و گناهکاری آنهاست» شاید بتوان تعارض سخنان را توجیه کرد. چون بالاخره قبول داریم که آنها در مواردی با یکدیگر اختلاف دارند. ولی می‌توانیم این اختلاف را

در خود تئوریِ‌مان توجیه کنیم، به این صورت که بگوییم: اگـر مـی‌بینید این بنیانگذار قولی گفته، و آن دیگری قـولی مـعارضِ او، بـه ایـن عـلت است که این دومـی یکـی دو فـقره گـناه کـرده بـود. درست است کـه او از من و شما بسـیار بـی‌گناه‌تر است، امـا نسـبت بـه اوّلی بـاز هـم یکـی دو فقره گناه کـرده کـه او نکـرده است. بـنابرایـن، بـا ایـنکه ایـن تـئوری نمی‌تواند مصداق بی‌گناهِ کامل را نشان دهد ولی می‌توانـد اخـتلافات را توجیه کند.

○ این سلسله‌مراتب بی‌گناهی بنیانگذاران، این‌گونه تشکیل می‌شود که از نظر یک مسیحی، مسیح در صدر است و بودا در ذیـل، و از طـرفی از نـظر یک بودایی، بودا در صدر است و دیگران در ذیل.

● این را قبول دارم. به همین دلیل بـود کـه گـفتم ایـن تـزِ سـنّت‌گرایـان، نتیجه‌بخش و درست نیست. به این معنا که نمی‌تواند در خودش مصداق را مشخص کند؛ اما می‌تواند اشکالی را که به آن کردیم رفع کند. اشکالی که ما کردیم این بود که این بنیانگذاران که شما این‌قدر می‌گویید بی‌گناه بودند، چرا گزارش‌هایی که از عالم واقع مـی‌دهند ایـن‌قدر بـا یکـدیگر ناسازگار است؟ آنها در جواب می‌توانند بگویند: این ناسازگاری برای این است که گاه بعضی از آنها گناهانی کرده‌اند. البته لزومی به مشخص‌کردن مصداق نیست، ولی می‌گویم بالاخره بعضی از آنها گناهانی کرده بودند که بعضی دیگر نکرده بودند و این گناهان بین آنها اختلاف انداخت. یـعنی سخن کرکگور در اینجا نیز تکرار می‌شود. کرکگور می‌گفت: چرا انسان‌ها این‌قدر گزارش‌های مختلف می‌دهند؟ چون گناهکارند. سنّت‌گرایان نـیز می‌توانند مانند او بگویند: بعضی از اینها چه‌بسا گناهانی کـرده بـاشند و این گناهان باعث شده که به همان اندازه دیدشان از عالم واقع تیره‌و‌تار شده است.

○ در مورد اینکه ما گناه را هنگامی می‌توانیم اصطلاح کنیم که امر مطلقی وجود داشته باشد، به نظر می‌رسد اگر قدری مکاتب را عمیق‌تر ببینیم، عموم مکتب‌ها گناه را همان خطای اخلاقی می‌دانند. در همهٔ ادیان، و حتّی در اسلام که این همه بر روی شریعت تکیه می‌شود، می‌بینیم که تکیه بر گناهان اخلاقی است. در روایات عملاً داریم که دروغ گناهی است شدیدتر از زنا و سرقت. مثلاً در روایات داریم که إنَّ المؤمِنَ قَد یَکذِب؟ حضرت در جواب می‌فرمایند: قدیَزنیِ، قَدیَسرِق؛ و لایَکذِب! در مسیحیت و بودیسم نیز به همین صورت است. از این نظر، نوعی اجماع حاصل می‌شود بر اینکه خطاهایی که باعث تحریف واقعیت می‌شود همان خطاهای اخلاقی مثل عُجْب و غرور و خودشیفتگی و دروغ و... است، نه خوردن گوشت گاو و پیه و مانند آن.

● تا حدی این سخن را می‌پذیرم. ولی مواردی از آن طرف به ذهن انسان خلجان می‌کند، که به نظر می‌رسد درست نمی‌شود. سخن دوستمان را اگر به عبارت امروزی‌تر بخواهم بگویم این است که در ادیان گناه‌های عبادی آن‌قدر گناه به حساب نمی‌آیند که گناهان اخلاقی؛ و ترک عبادیات بالمعنی الاخصّ آن‌قدر مهم نیست، که ترک اخلاقیات. یعنی در ادیان عبادیاتِ بالمعنی‌الاخصّ مثل نگاه به نامحرم، روزه‌خوری، ترک کردن نماز و غیره، آن‌قدر گناه ندارد که تکبر، دروغ گفتن، و مانند آن. اما یک نکته نیز وجود دارد؛ گاه در بعضی از ادیان، مهم بودنِ عبادیات بالمعنی الاخصّ[1] قابل توجّه است. مثال بسیار ساده اینکه بنده فکر نمی‌کنم هیچ هندویی کشتن گاو را به اندازهٔ یک دروغ گفتن گناه نداند! و دلیل آن این است که شما اگر دروغ بگویید هندوها سر در پی شما نمی‌گذارند، اما اگر فهمیدند یک گاو را کشته‌اید چه‌بسا تا قتل شما هم دست‌بردار نباشند!

---

1. rituals

○ در پیروان این‌گونه است اما در مورد خود بودا، آنچه مهم است گفتار راست، اندیشهٔ راست، و عمل پاک است؛ یعنی نزد خود بودا نیازردن جانوران اهمیّت کمتری دارد.

● درست است؛ ولی مثلاً در قرآن ما هست که «**إنَّ الشِّرکَ لَظُلمٌ عَظیم**». مگر اینکه شرک را خطای اخلاقی بدانیم. ولی من به نظرم می‌رسد وقتی گفته می‌شود «شرک ظلم عظیم است»، شرک جنبهٔ عبادی و مناسکی[1] دارد. به‌هرحال، روی‌هم‌رفته سخن دوستمان بی‌قوّت نیست و می‌توان قبول کرد که باز هم اخلاقیات برای ادیان و مذاهب مهم‌تر است؛ ولو به گفتهٔ خود شما، فقط بنیانگذاران ادیان را در نظر بگیریم نه پیروان را. پس شاید اخلاقیات برای آنها مهم‌تر از عبادیاتِ بالمعنی‌الاخص باشد. البته **شاید** این‌گونه باشد؛ واقعش را نمی‌دانم.

به‌هرحال، به نظر من این استدلال‌گران می‌توانند بگویند سخن ما این نیست که همه به یک اندازه صواب‌کار هستند و گناهکار نیستند، تا شما بگویید «پس باید گزارش‌هایشان از عالم واقع نیز با یکدیگر منطبق باشد». چه‌بسا بعضی از آنها بالاخره خطاهایی مرتکب شده باشند. البته این بنیانگذران نسبت به ما بسیار مقدّس هستند، اما نسبت به یکدیگر ممکن است بعضی مقدس‌تر باشند؛ و همین تفاوت میزان مقدس بودن بین آنها اختلاف ایجاد می‌کند و بالاخره دید کسی که کمتر مقدس است از عالم واقع تیره‌و‌تارتر می‌شود. به نظر من، این نظریه ــ که هنوز هم تقریر آن تمام نشده است ــ در میان نظریاتی که به سود مدعَیات دینی گفته شده، تقریباً بیش از همهٔ نظریات با common sense ما وفاق دارد. این نظریه می‌گوید اعتبار گزاره‌های دینی واقعاً کمتر از اعتبار سایر گزاره‌ها نیست و ما باید به آنها بها دهیم.

1. ritual

۱۳

نقد دیدگاه سنّت‌گرایان

در جلسهٔ سابق، تا آخر جلسه به صورتی گفت‌وگو کردیم که گویی از موجّه بودن پذیرش سخن بنیانگذاران ادیان و مذاهب ــ یا حتّی به معنای موسَّع‌تری که شامل سخنان عرفا نیز بشود ــ دفاع کردیم. اگر دوستان دقت کرده باشند، جلسهٔ قبل جلسهٔ کاملاً تأییدآمیزی بود؛ یعنی هر چه که می‌شد به سود این سخن گفت، گفتیم. به این بیان که به نظر می‌رسد گناه بر شناخت انسان اثر می‌گذارد، و بنیانگذاران ادیان و مذاهب و عرفا، لااقل در قیاس با ما، بسیار کم‌گناه‌ترند، اگر نگوییم که بی‌گناه‌اند. و بنابراین، شناخت آنها، لااقّل در قیاس با ما، بسیار مطابق با واقع‌تر است، اگر نگوییم کاملاً مطابق با واقع است. و لذا، پذیرش سخن بنیانگذاران ادیان و مذاهب پذیرش موجّه و معقولی است. یعنی وقتی ما سخنان آنها را می‌پذیریم، خلاف عقلانیّت رفتار نکرده‌ایم. بلکه حتّی وقتی سخنان بنیانگذاران ادیان و مذاهب را می‌پذیریم، بیش از وقتی که سخنان دیگران را می‌پذیریم عقلانی عمل کرده‌ایم. پس اگر مراد ما از عقلانیت این باشد که التزام ما به یک رأی یا گزاره تناسب مستقیمی با شواهدی که آن رأی یا گزاره را تقویت می‌کنند داشته باشد، در این صورت می‌توان گفت که پذیرش ما نسبت به سخنان این بزرگان حتّی از پذیرش ما نسبت به سخنان دیگران هم موجّه‌تر و معقول‌تر است.

این بحث جلسهٔ قبل بود. امّا اکنون می‌خواهم نکات نقدآمیزی را عرض کنم که باید در مورد این نکات نیز تأمّل کرد. کمااینکه به نظر من نکات تأییدآمیزِ جلسهٔ قبل نیز هیچ‌یک مطالبی نبودند که قابل تأمّل نباشند. به نظر می‌رسد در آن سخنان نیز وجهی از صحّت وجود داشت.

اشکال اوّل

نکتهٔ اوّل این است که آیا واقعاً وقتی که انسانی در اعتقاد به یک عقیده موجّه است، دیگران نیز در اعتقاد به آن عقیده بر اساس حجیّتِ او، به همان اندازه موجّه هستند یا نه؟ مثلاً فرض می‌کنیم که یکی از بنیانگذاران ادیان و مذاهب اعتقاد دارد که «الف ب است» و این اعتقاد برای او اعتقاد موجّهی است.[1] حال اگر من نیز، بر اساس آتوریتهٔ او و بر اساس حجیّتی که برای قول او قائل هستم، به همان عقیده اعتقاد ورزیدم، آیا آن درجه از عقلانیتی که در اعتقاد ورزیدنِ او وجود دارد، در اعتقاد ورزیدن من نیز وجود دارد؟ پس فرض ما در جایی است که شخصی به نام S، به قضیه‌ای به نام p اعتقادِ B را دارد و این اعتقاد موجّه[2] است. حال اگر شخص دیگری به نام َS به همان گزارهٔ p اعتقادِ َB را داشته باشد، منتها این اعتقاد ناشی از حجیّت و وثاقتی باشد که َS برای S قائل است، آنگاه آیا اعتقاد َB نیز از حیث موجّه‌بودن، با اعتقاد B برابر است یا نه؟ آیا می‌توان گفت که اعتقاد َB از حیث موجّه‌بودن مساوی با اعتقاد B است؟

در یک مورد شکّی نیست که می‌توان چنین چیزی گفت، و آن جایی است که شخص َS که محلّ بحث ماست به گزارهٔ دیگری به نام q نیز

۱. مثلاً بر اساس همان چیزی که در جلسهٔ قبل می‌گفتیم او کم‌گناه یا بی‌گناه است، و بنابراین شناخت او کاملاً مطابق با واقع یا لااقلّ بیشتر از ما مطابق با واقع است، لذا این اعتقاد برای او موجّه است.

2. justified

معتقد باشد، با این مُفاد که «S هر چه بگوید صادق است». اگر شخص ´S به گزارهٔ q که غیر از گزارهٔ ´B است اعتقاد داشته باشد و اعتقاد او موجّه نیز باشد، در این صورت به نظر می‌رسد که ´B به اندازهٔ B موجّه است. پس در این حالت، ´B، که اعتقاد شخص ´S به قضیهٔ p است، به اندازهٔ خود B موجّه است.

به‌طور کاملاً ساده، اگر این‌گونه باشد که مثلاً حضرت محمّدبن‌عبدالله، به گفتهٔ امروزیان، در اثر «تجربهٔ دینی» یا در اثر «وحی و الهامِ الاهی» یا در اثر «مواجههٔ با واقع» اعتقاد داشته باشند که «الف ب است»، و در این اعتقاد خودشان موجّه باشند،[1] من و شما نیز بر اساس وثاقت و حجیّت و آتوریته‌ای که ایشان برای ما و نسبت به ما دارند، به همان «الف ب است» که ایشان اعتقاد موجّه و عقلانی به آن دارند، اعتقاد پیدا می‌کنیم. یعنی، خودمان دلیل مستقل نداریم، ولی چون ایشان برای ما حجّیت دارند و معتقدیم که برای ما حجیّت دارند، ما نیز به همان «الف ب است» معتقد می‌شویم. حال این «الف ب است»، که برای ایشان یک اعتقاد موجّه است، آیا برای ما نیز اعتقاد موجّهی است؟ و اگر موجّه است آیا به همان اندازه موجّه است که برای خود ایشان موجّه است یا کمتر از آن؟

جوابی که اکنون با زبان نمادینِ منطقی می‌گفتیم این بود که اگر ما به گزاره‌ای به نام q با مُفادِ «محمّدبن‌عبدالله ــ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم ــ هر چه بگوید صادق است» اعتقاد داشته باشیم و این اعتقاد موجّه باشد، در این صورت، اعتقاد ما به «الف ب است» نیز به اندازهٔ اعتقاد ایشان موجّه است. یعنی حال که ایشان با اعتقاد موجّهی به «الف ب است» معتقد بودند، ما نیز، که بر اساس حجیّتِ قول ایشان به «الف ب است» معتقدیم، به همان اندازه موجّه هستیم. موجّه‌بودن در عقیدهٔ q یعنی اینکه

۱. یعنی به لحاظ معرفت‌شناختی کسی نتواند بر اعتقاد ایشان ایراد بگیرد، و اعتقاد ایشان اعتقادی باشد کاملاً عقلانی.

بر این عقیده برهان داشته باشیم. اگر بر این عقیده برهان[1] داشته باشیم، یعنی اگر این عقیده اثباتِ لایَتَخَلّف و بی‌برو و برگرد و خدشه‌ناپذیر شده باشد، در این صورت، هر چه ایشان بگویند برای ما نیز درست است.

ایــن چـیزی است کـه مـعرفت‌شناسان مـعمولاً از آن بـه «مـاندن در محدودهٔ استلزامات» تعبیر می‌کنند و معنایش به زبـان بسـیار سـاده ایـن است که، اگر کسی به p معتقد باشد و اگر معتقد باشد که «اگر p آنگاه q»، در این صورت این شخص معتقد است به q؛ و هر وضعی که «p» و «p آنگاه q» داشته باشد، q نیز دارد. یعنی اگر من در اعتقاد به p موجّه باشم، و در اعتقاد به اینکه «اگر p باشد آنگاه q هست» نیز موجّه باشم، در این صورت من در اعتقاد به q موجّه هستم؛ اگرچه مستقلاً بـرای q دلیـلی ندارم، بلکه بر p دلیل دارم. بنابراین زمانی که اعتقادم به p موجّه است، و به «اگر p آنگاه q» نیز اعتقاد موجّه دارم، در این صورت به q نیز اعتقاد دارم و این اعتقادم نیز موجّه است، ولو استقلالاً بر q دلیلی ندارم.

به عنوان مثال، اگر من اولاً معتقد باشم کـه «بـاران مـی‌بارد»؛ و ثـانیاً معتقد باشم که «اگر باران ببارد، زمین خیس می‌شود»، در این صورت من معتقدم که «زمین خیس است». ولو بر گزارهٔ «زمین خیس است» دلیل ـــ و درواقع دلیلِ مستقیم ـــ ندارم. مثلاً دلیل مستقیم بر زمین خیس است این است که آن را مشاهده کنم، ولی در اینجا که مشاهده نکرده‌ام. مثلاً فرض کنید من داخل اتاق هستم و از اتـاق فـقط آسـمان را مـی‌بینم و زمـین را نمی‌بینم؛ فقط می‌بینم که از آسمان باران می‌بارد؛ بـنابرایـن، بـه صـورت موجّه معتقد هستم که باران می‌بارد. و فرض کنید در این عقیده نیز موجّه باشم که «اگر باران ببارد زمین خیس می‌شود»؛ مثلاً نتیجهٔ استقرائی کـه قبل از من انجام گرفته این است که «اگر باران ببارد، آنگاه زمـین خـیس

1. proof/demonstration

می‌شود». حال ولو اینکه من از پنجره به پایین روی زمین ساختمان نگاه نمی‌کنم و زمین را نمی‌بینم، ولی اگر اعتقاد داشته باشم که «زمین خیس است»، موجّه هستم. در اینجا می‌توانم به «زمین خیس است» اعتقاد داشته باشم، ولو اکنون مستقیماً بر آن دلیل ندارم. معنای این سخن چیست؟ معنای آن این است که انسان برای هر مدعایی دو نوع دلیل می‌تواند داشته باشد:

۱. دلیل مستقیم یا بی‌واسطه.

۲. دلیل غیرمستقیم یا باواسطه.

و این بدین معناست که از گزاره‌های دینی و مذهبی به دو طریق می‌توان دفاع کرد: دفاع مستقیم و دفاع غیرمستقیم. یکبار شما می‌گویید از «و **جَعَلنا مِنَ الماءِ کُلَّ شَئٍ حَیّ**» دفاع مستقیم کن. دفاع مستقیم کن یعنی به هیچ‌چیز دیگری کار نداشته باش و خود این گزاره را اثبات کن. یعنی اثبات کن که هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است. دفاع مستقیم از این گزاره در کجاست؟ در زیست‌شناسی یا به تعبیر دقیق‌تر در بیوشیمی است. در بیوشیمی است که من ــ اگر توان آن را داشته باشم ــ می‌توانم اثبات کنم که هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است. این یک نوع دفاع و درواقع استدلال مستقیم است برای اثبات درستیِ «هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است».

امّا نوعی دفاع باواسطه نیز می‌توانم بکنم، و آن وقتی است که اصلاً از بیوشیمی چیزی نمی‌دانم، یا می‌دانم ولی در مقام استدلال نمی‌خواهم از بیوشیمی استفاده کنم، لذا می‌گویم: هر چه در قرآن مجید آمده است مطابق با واقع است، و در قرآن مجید آمده است که هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است، پس گزارهٔ «هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است» صادق است. آنگاه «هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است، صادق است» یعنی «هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است».

این همان قاعدهٔ معروفی است که اوّلین‌بار تارْسْکی در منطق و فلسفهٔ منطق آن را بیان کرد. تارْسْکی می‌گفت وقتی می‌گوییم «"p"[1] صادق است»، این یعنی p.[2] لذا اگر من گفتم گزارهٔ «هر چیزی که در قرآن مجید آمده است، صادق است» کبرای من است، و «هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است در قرآن مجید آمده است» نیز صغرای من، آنگاه نتیجه می‌گیرم که «هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است» صادق است. و «هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است، صادق است» یعنی «هر چیز زنده‌ای از آب ساخته شده است».

اگر دقت کنید می‌بینید که در اینجا من دیگر مستقیماً برهانی اقامه نکرده‌ام؛ یعنی سراغ بیوشیمی و زیست‌شناسی نرفته‌ام، اما مدّعای خودم را از طریق دیگری باواسطه اثبات کرده‌ام. منتها اگر این راه دوم، که راه غیرمستقیم و باواسطه است، بخواهد راهی قابل اعتنا باشد، باید مقدمهٔ کبرای آن برهانی شود. یعنی گزارهٔ «هرچه در قرآن آمده است صادق است» برهانی باشد. اگر «هرچه در قرآن آمده است صادق است» برهانی باشد، من می‌توانم از همهٔ گزاره‌های زیست‌شناختی موجود در قرآن دفاع کنم بدون اینکه ذرّه‌ای زیست‌شناسی بدانم. همچنین می‌توانم از همهٔ گزاره‌های گیاه‌شناختی، جانورشناختی، فیزیکی، شیمیایی، و خلاصه از همهٔ مدّعَیاتی که در قرآن یا در هر کتاب مقدّس دیگری آمده است بدین صورت دفاع کنم، بدون اینکه ذرّه‌ای گیاه‌شناسی، جانورشناسی، فیزیک، شیمی و... بدانم. حتّی اگر شما به این صورت دفاع کنید می‌توانید بگویید که «**کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ إلاّ وَجهَه**» نیز صادق است. یعنی با اینکه فلسفه نمی‌دانید، معتقد هستید که «**کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ إلاّ وَجهَه**» و در اعتقادتان نیز موجّه هستید. با اینکه اگر می‌خواستید «**کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ إلاّ وَجهَه**» را اثبات

---

۱. با علامت نقل قول.
۲. بدون علامت نقل قول.

مستقیم کنید، طبعاً باید فلسفه می‌دانستید. اما در این نوع از دفاع، فلسفه هم نمی‌دانید، ولی چون این گزاره در قرآن آمده است و هر چیزی که در قرآن آمده است حق است، پس این گزاره نیز حق است. و «حق است» بدین معنا است که مطابق با واقع است، یعنی حقّ منطقی است.

○ **ولی بالاخره همان‌طور که در گفته‌های شما بود، به لحاظ موجّه‌بودن نمی‌توانیم بگوییم این دو هم‌تراز هستند؛ چون اوّلی را خودمان برایش دلیل داریم و باور صادق موجّه است، ولی دومی را در حقیقت دلیلی برایش نداریم، و مع‌الواسطه دلیل داریم.**

● پس بالاخره دلیل **داریم**، ولو اینکه دلیل‌مان مع‌الواسطه است. بنابراین ادلّه دو دسته‌اند: باواسطه و بی‌واسطه، و هر دو دلیل‌اند. منتها شما باید اثبات کنید که ادلّهٔ بی‌واسطه کمتر از ادلهٔ باواسطه به ما موجّهیت می‌بخشند. اگر بخواهید چنین چیزی بگویید، می‌دانید این به چه معناست؟ به این معناست که شما فقط و فقط در گزاره‌هایی کاملاً برحق هستید که این گزاره‌ها نتیجهٔ هیچ برهانی نباشند. چرا؟ چون هر گزاره‌ای که نتیجهٔ برهان باشد واسطه دارد! ولی به چنین حرفی که نمی‌توان ملتزم شد و گزاره‌های باواسطه را طرد کرد. این است که باواسطه‌بودن مهم نیست، فقط مهم این است که دو مقدمهٔ استدلال ــ چه کبرا و چه صغرا ــ هر دو بی‌برو و برگرد قابل‌قبول باشند. اگر هر دو بی‌برو و برگرد قابل‌قبول باشند، در آن صورت، نتیجه نیز بی‌برو و برگرد قابل‌قبول است، و بی‌برو و برگرد قابل‌قبول بودن یعنی میزان موجّهیت ما در اعتقاد به نتیجه نیز به اندازهٔ میزان موجّهیت ما در اعتقاد به دو مقدمه است و از این جهت تفاوتی وجود ندارد.

می‌دانید چرا به ذهن شما می‌رسد که این دو هم‌تراز نیستند؟ انسان زمانی این گمان در ذهنش خلجان می‌کند که ارتکازیِ ذهنش این است که

کبرا مشکل دارد؛ وگرنه اگر کبرا مثل صغرا باشد، یعنی به خوبیِ خواهرش باشد، وضع خراب نیست. بحث در این است که همیشه عدم صلابت کبرا ارتکازیِ ذهن انسان است و ذهن انسان را می‌گزد؛ وگرنه اگر واقعاً کبرا به اندازهٔ صغرا صلابت داشته باشد، در آن صورت وضع نتیجه هم درست مثل دو مقدمهٔ اولیٰ و ثانیه خواهد بود و مشکلی وجود ندارد. امّا این نکته هست که ما واقعاً نمی‌توانیم در مورد کبرا آن‌طور برهانی باشیم.[1] آنگاه چون در اینجا چنین مشکلی احساس می‌کنیم، این گمان در ذهن خلجان می‌کند که بالاخره این نوع دفاع با دفاع زیست‌شناس و بیوشیمیستی که ما را به آزمایشگاه می‌برد و صدق آن گزاره را بعینه نشان می‌دهد بسیار متفاوت است؛ چنین به نظر می‌رسد که این راه با راه کسی که فقط باواسطه می‌گوید «هر چه در قرآن آمده است حق است؛ این گزاره نیز در قرآن آمده است؛ پس این گزاره نیز حق است، یعنی مطابق با واقع است» بسیار متفاوت است.

○ ممکن است کسی برای دفاع از «و جَعَلنا مِنَ الماءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیّ» نه کاری با زیست‌شناسی داشته باشد و نه باواسطه دلیل بیاورد، بلکه بگوید مقصود این است که بخش عمدهٔ وجود یک شیءِ حیّ از آب است.

● باشد؛ چنین شخصی فقط معنای جمله را به صورت دیگری گفته است. اگر معنای جمله را عوض کردید باز هم همان وضع پیش می‌آید؛ یعنی برای آن معنای جدید نیز یا دلیل مستقیم و بی‌واسطه داریم، یا دلیل

---

۱. البته دوستان توجه کنند که ما کاری به مدّعا نداریم و نمی‌گوییم گزارهٔ «هر چه در فلان کتاب مقدّس دینی و مذهبی آمده است، حق است» درست است یا نادرست؛ اصلاً بحث ما در باب خود مدّعا نیست، بلکه می‌گوییم آیا دلیل ما بر درستی کبرا به محکمی دلیل ما بر درستی صغرا هست یا نه؟ یعنی بحث ما در قوّت و ضعف دلیل است نه در صدق و کذب مدّعا.

غیرمستقیم و باواسطه. شما درواقع می‌خواهید بگویید چرا در «و **جَعَلنا مِنَ الماءِ کُلَّ شَيٍْ حَيّ**»، «حیّ» را به معنای زیست‌شناختی گرفته‌اید و «ماء» را به معنای شیمیایی آن یعنی H_2O؟ چه‌بسا کسی بگوید مراد از آب در اینجا علم است ــ کمااینکه کسانی گفته‌اند ــ و حیّ نیز به معنای حیاتِ طیّبه است، و قرآن می‌خواهد بگوید که هر حیاتِ طیّبه‌ای بالاخره باید ناشی از نوعی علم و آگاهی باشد. در این صورت، باز هم برای آن معنای جدید ــ هر معنایی که باشد ــ یا به علم مربوطه‌اش رجوع می‌کنید و مستقیماً مدعایتان را اثبات می‌کنید، و یا از طریق برهانِ «هرچه در قرآن آمده است حق است، و این جمله نیز در قرآن آمده است»، آن را باواسطه و غیرمستقیم اثبات می‌کنید.

○ با توجه به بحث جلسهٔ قبل، گزاره‌ای که خود پیامبر مشاهده می‌کند طبعاً از دایرهٔ بحث ما خارج است، چون نوعی شهودِ حسّ باطنی است. لذا به نظر می‌رسد قسمت اصلی بحث ما در مورد گزارهٔ کبرا است؛ و بحث گناه‌شناسی یکی از راه‌هایی است که می‌خواهد این کبرا را ثابت کند که «هرچه در قرآن است، یعنی هرچه پیامبر گفته است، صادق است». چنین نیست؟

● نه، چون بحث می‌تواند دربارهٔ صغرا نیز باشد و اشکالی ندارد. حتی بحث ما اختصاص به انبیا نداشت. در باب هر شخص دیگری نیز این سخن تکرار می‌شود. در مورد یک زیست‌شناس نسبت به زیست‌شناس دیگر نیز آن سخن مصداق دارد و باز معتقدیم که اگر زیست‌شناسی کم‌گناه‌تر باشد، شناخت او مطابق با واقع‌تر است، و اگر گناهکارتر باشد، شناخت او کمتر مطابق با واقع است. حتّی آن بحث زمانی که بخواهیم مستقیماً و بی‌واسطه به سراغ اِحراز گزاره‌ها برویم نیز مؤثر است. اصلاً چرا بگوییم زیست‌شناس، بگوییم خود شما؛ چون در مورد زیست‌شناس باز نوعی وساطت پیدا می‌شود. اصلاً خود شما را می‌گویم. مثلاً خود

شما به عنوان یک زیست‌شناس می‌خواهید عالم واقع را بشناسید. اگر آن مدّعایی که در جلسهٔ سابق و اسبق طرح می‌کردیم مدّعای درستی باشد، معنایش این است که شما، که از بنده کم‌گناه‌تر هستید، در زیست‌شناسی نیز شناخت‌های مطابق با واقع‌تری پیدا می‌کنید. یعنی شما نسبت به بنده، که همکار زیست‌شناس شما هستم و به همان پدیده‌ها رجوع و نظر می‌کنم، شناخت‌های مطابق با واقع‌تری پیدا می‌کنید، ولی شناخت من به آن اندازه مطابق با واقع نیست. پس از این جهت فرقی نمی‌کند. البته همهٔ اینها با این فرض است که اصلاً خود آن مدّعا درست باشد.

به‌هرحال، نکتهٔ اوّلی که می‌خواستم عرض کنم، تا پس از آن به نظریهٔ بعدی بپردازیم، این بود که در یک مورد شکّی نیست که موجّهیت ما در اعتقاد به p مثل موجّهیت آن پیامبر است در اعتقاد به p. اعتقادِ B من به p همان مقدار موجّه است که اعتقاد Bی او به p. امّا اگر این کبرا را نداشته باشیم نمی‌توانیم آن نتیجه را بگیریم.

○ اینکه به اتکای قول شخص دیگری قائل به عقیده‌ای می‌شویم، به دو صورت است: ۱. گاه من نسبت به آن فرد تعبد دارم؛ در این صورت هم اعتقاد من و هم اعتقاد آن شخص، با داشتن شرایطش موجّه است. ۲. گاه تعبّد نیست، بلکه آن فرد کارشناس این رشته است و درواقع من با این کار به متخصص رجوع کرده‌ام. در اینجا کمی از توجیه بالاتر است، و ارزش آن از موجّه‌بودن بیشتر است. گویی آن عقیده صادق می‌شود و من در اعتقاد به p صادق هستم. آیا این‌گونه نیست؟

● در خصوص قسمت اوّل سؤال شما، اینکه می‌گویید گاه ما نسبت به کسی متعبّد هستیم، مثل وقتی که کسی مرید مرشدی است، در اینجا بحث تعبّد است. اما گاه بحث از مقولهٔ رجوع به خُبره و کارشناس و متخصص است. شما می‌خواهید بگویید این تعبد نیست. بنده نیز عرض

می‌کنم این تعبّد نیست ولی به شرط اینکه باز در باب این شخص، یک گزاره اثبات شده باشد. یعنی این گزاره که «این شخص کارشناس و خُبره است و سخنش در حوزهٔ کارشناسی و خُبرَویّت‌اش صادق است». وگرنه اگر این گزاره را نداشته باشید، چه طرف مقابل اسم خودش را مرشد بگذارد، و چه عالِم خبره، در هر دو حال وضع شما تعبّدی است. تفاوتی ندارد که طَرَف مقابل بگوید «چون من نسبت به تو آتوریته دارم و بدین لحاظ که مرشد تو هستم، این سخنم را قبول کن»، یا نه، بگوید «من هیچ آتوریته‌ای نسبت به تو ندارم؛ من یک صاحب‌نظرم که در این حوزه کار کرده‌ام و زحمت کشیده‌ام و ۵۰ـ۴۰ سال مطالعه کرده‌ام». در هر دو حال، اگر آن گزاره را نداشته باشید، متعبّد هستید. تمام بحث در این است. منتها این کبرا در قسمت اوّل به یک نحو تنسیق می‌شود و در قسمت دوم به نحوی دیگر. در قسمت اوّل گفته می‌شود «X هر چه بگوید صادق است»، و در قسمت دوم گفته می‌شود «X هر چه در این حوزهٔ خاصّ مطالعاتی بگوید صادق است». ولی بالاخره هر دو، دو قضیهٔ کبرا است که باید اثبات شود و اگر اثبات نشود وضع همچنان تعبّدی است.

امّا در خصوص قسمت دوم سؤال ظاهراً منظور شما این است که اگر انسان به صاحب‌نظر کارشناس رجوع کند و از او بپذیرد که «الف ب است»، این «الف ب است» برای او نه فقط موجّه است بلکه صادق است. ولی به نظر من نمی‌توان صدق را نتیجه گرفت. چرا؟ چون حتّی اگر آن شخص بزرگ‌ترین کارشناس عالم باشد، احتمال خطا که در او وجود دارد. پس باز هم وقتی به او اعتماد می‌کنم، فقط اعتقادم موجّه است، امّا از آن صدق به دست نمی‌آید.

○ در مورد قضایایی که ما صادق می‌دانیم نیز احتمال کذب وجود دارد. هر قضیه‌ای که می‌گویید صادق است احتمال کذب دارد!

● این سخن دیگری است. شما می‌خواهید بگویید ما به علم صددرصد

یقینی دسترسی نداریم. در اینجا دیگر آهسته‌آهسته به مرز شکاکیت نزدیک می‌شویم؛ یعنی اینکه آیا اصلاً عقیده‌ای داریم که در صدقِ آن ریبه و خِلَل و شکّی وجود نداشته باشد؟ این دیگر خروج از بحث ماست؛ ممکن است کسی بگوید نه، و ممکن است کسی بگوید آری، و معتقد باشد که لااقل در صدقِ «اجتماع نقیضین مُحال است»، «ارتفاع نقیضین مُحال است»، «هر چیزی خودش است» و امثال این قضایا شکی وجود ندارد و ما می‌توانیم بگوییم که این قضایا صادق هستند.

پس دو بحث وجود دارد. بحث اوّل این است که از موجّهیت یک قول نمی‌توان صدق آن را نتیجه گرفت. از این نظر است که در تعریف علم فقط نگفته‌اند «باور موجّه»، بلکه گفته‌اند «باور موجّه صادق».

بحث دوم این است که غیر از باور موجّه که به آن قائل هستیم و نمونه‌هایش را فراوان داریم، آیا باور موجّه صادق نیز داریم؟ و آیا زیاد داریم؟ یا کم داریم؟ یا اصلاً نداریم؟ اینجا دیگر بسته به اینکه شما دگماتیک، یا sceptic، یا رئالیست، و یا رئالیستِ انتقادی باشید، مواضع متفاوت است.

بعضی می‌گویند باور موجّهی که صادق باشد داریم.

بعضی می‌گویند چنین باورهایی کم داریم.

بعضی می‌گویند زیاد داریم؛ کسانی مثل جورج ادوارد مور یا تامِس ریِد معتقدند گزاره‌های موجّه صادق زیاد داریم. فلسفهٔ این فیلسوفان common sensical است، یعنی می‌گویند هرچه که با عُرف بخواند صادق است. و البته انسان در عرف، باور موجّه صادق زیاد دارد.

از آن طرف، کسانی هستند که می‌گویند ما اصلاً باور موجّه صادق نداریم و چنین چیزی حتّی یک مصداق هم ندارد. حتّی می‌گویند «اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال‌اند» نیز از این قبیل‌اند. می‌گویند: ما چه می‌دانیم! اگر ذهن ما به گونهٔ دیگری ساخته شده بود، شاید ما نیز به این

باور نمی‌رسیدیم؛ یا به تعبیر بهتر، این باور این چنین برای ما واضح نبود. اگر ذهن ما به‌گونهٔ دیگری بود، این باور که اجتماع نقیضین محال است، یا ارتفاع نقیضین محال است، برای ما تا این حدّ واضح نبود.

از طرفی ممکن است کسی حدّ وسط را بگیرد و به نوعی رئالیزمِ انتقادی معتقد شود، و بگوید گزاره‌های صادقِ ما به اندازهٔ گزاره‌های موجّه‌مان نیست، ولی بااین‌همه گزاره‌های صادق داریم.

اشکال دوم

امّا نکتهٔ دیگری که می‌خواهم عرض کنم این است که شکی نیست که اگر گزارهٔ کبرا را نداشته باشیم، موجّهیتِ B´ به p برای ما، به اندازهٔ موجّهیت Bی آن پیامبر به p نیست. به گزارهٔ واحدی مثل p، هم آن شخص اعتقادِ B را دارد، و هم من اعتقادِ B´ را دارم؛ ولی B´ به اندازهٔ B موجّه نیست و در این شکی وجود ندارد. امّا چگونه انسان می‌تواند این آتوریته را نداشته باشد؟ یعنی مگر ممکن است انسان نسبت به دیگران آتوریته نداشته باشد؟ اگر کسی بخواهد نسبت به دیگران آتوریته نداشته باشد که نمی‌تواند زندگی کند. یعنی اگر شما بخواهید آتوریته را در زندگی‌تان تعطیل کنید و بگویید من از هیچ‌کسی حرف‌شنوی ندارم، مگر می‌توانید زندگی کنید؟ ظاهراً چاره‌ای جز این نیست که انسان باید برای کسانی نوعی آتوریته قائل باشد و نمی‌تواند آتوریته نداشته باشد. اصلاً تعلیم و تربیت بر اساس آتوریته است. یعنی اگر بچّه که روز اوّل به او می‌گویند قاشق را این‌طور دستت بگیر، بگوید «چه کسی گفته که قاشق را باید این‌طور دستم بگیرم؟» در این صورت اصلاً سنگی روی سنگ بند نمی‌شود و همه‌چیز تعطیل می‌شود! بنیان تعلیم و تربیت بر آتوریته استوار است. و این مطلب ما را به دومین نکتهٔ انتقادآمیزی می‌رساند که می‌خواستم عرض کنم.

اگر ما نتوانیم بدون آتوریته زندگی کنیم، آنگاه ممکن است کسی بگوید همان آتوریته‌ای که در جاهای دیگر دارید، در اینجا که محلّ بحث ماست نیز باید داشته باشید. اینجاست که باید برای مقدمهٔ بحث، نکاتی را خدمت دوستان عرض کنم.

قبلاً خدمت دوستان عرض کردم که در بین روان‌شناسان و فیلسوفانِ ذهن بحثی وجود دارد در باب اینکه آیا اعتقاد یک امر ارادیِ اختیاری است یا امر ارادیِ اختیاری نیست. چون بعضی از امور بی‌شکّ امر ارادیِ اختیاریست. مثلاً من اکنون اراده کرده‌ام که اینجا ایستاده باشم، و این امر که اینجا ایستاده‌ام درواقع امر مراد و مختارِ من است، و اگر نسبت به اینکه اینجا بنشینم اراده و اختیار می‌داشتم، طبعاً اینجا می‌نشستم. امّا آیا اعتقادهای من نیز امور اختیاری‌اند؟ من اعتقاد را از عقیده به معنای دقیق تفکیک می‌کنم. اصلاً بحث در عقیده نیست. شکی نیست که عقیده امر ارادیِ اختیاری نیست؛ بلکه بحث در باب اعتقاد است. به تعبیری، ما به belief کاری نداریم، بلکه با believing سروکار داریم. از این نظر است که از کلمهٔ اعتقاد برای believing استفاده می‌کنم و از کلمهٔ عقیده برای belief.

آیا اعتقاد، یعنی عقیده‌ورزی/عقیده‌ورزیدن،[1] امر ارادیِ اختیاریست یا امر ارادیِ اختیاری نیست؟ نخست باید این مسئله را روشن کرد. بنابراین، بحث ما فقط در باب اعتقاد است. در اینجاست که کسانی گفته‌اند دو مقام را باید از یکدیگر تفکیک کرد: مقام خود اعتقاد و مقام مقدّمات اعتقاد. و بحث در این است که کدام‌یک از این‌دو امر ارادیِ اختیاری است، خود اعتقاد یا مقدّمات اعتقاد؟

همچنین دوستان توجّه کنند که من «ارادیِ اختیاری» را عمداً به این صورت به‌کار می‌برم. چون چه‌بسا امور ارادی‌ای که اختیاری نیستند. با

---

1. believing

این تعبیر می‌خواهم بگویم که منظور ارادیِ **اختیاری** است، نه ارادیِ اضطراری یا ارادیِ اکراهی. وقتی می‌گویم ارادیِ اختیاری، برای این است که ارادیِ اضطراری و ارادیِ اکراهی را بیرون کرده باشم. در اکراه و اضطرار، اراده هست ولی اختیار نیست. ارادیِ اختیاری یعنی ارادیِ غیراکراهیِ غیراضطراری، که در آن هم اراده هست و هم از سر اکراه و اضطرار نیست. به تعبیر دیگر، شما بهتر از بنده می‌دانید که ما گاه با جبر و اجبار سروکار داریم، و گاهی با اراده سروکار داریم. در حالتی که با اراده سروکار داریم، گاه اراده هست ولی همراه با اضطرار؛ گاهی اراده هست ولی همراه با اکراه؛ و گاه اراده هست همراه با اختیار. محلّ بحث ما جایی است که اراده باشد همراه با اختیار. لذا به ارادهٔ اکراهی، ارادهٔ اضطراری، و جبر کاری نداریم.

حال بحث بر سر این است که آیا خود اعتقاد ارادیِ اختیاری است یا مقدّمات اعتقاد؟ این بحث دو شقّ دارد، و هریک از این دو شقّ باز خود دو شقّ دیگر دارد:

۱. به صورت کلّی

۲. به صورت جزئی

به این ترتیب چهار مقام پیدا کردیم که مقام‌های بحث ماست. چون در باب هریک از این چهار مقام، ممکن است به سؤال ما جواب مثبت یا منفی داده شود. چون چهار مقام است و در هریک از این چهار مقام می‌توان پاسخ مثبت یا منفی داد، به «مثبت»هایش می‌گوییم اختیارگرایی. اختیارگرایی درواقع چهار قول است که یک‌یک به آنها می‌پردازیم.

کسی که به اختیارگرایی در خود اعتقاد به صورت کلّی قائل است، می‌گوید ما **هر** اعتقادی را به صورت ارادیِ اختیاری اتّخاذ می‌کنیم. یعنی می‌توانیم اتّخاذ کنیم، و می‌توانیم اتّخاذ نکنیم، و اگر اتّخاذ کردیم به صورت ارادیِ اختیاری اتّخاذ می‌کنیم. بنابراین، **تمام** اعتقادات ما در طول

عمرمان اموری است ارادیِ اختیاری. یعنی همان‌طور که کسی می‌تواند بگوید **تمام** راه‌رفتن‌های من در طول عمرم ارادیِ اختیاری بوده است، می‌توان گفت تمام عقیده‌ورزیدن‌ها و اعتقادات من نیز اختیاری است. این اختیاری‌گرایی در زمینهٔ خود اعتقاد به صورت کلّی است.

کسانی گفته‌اند که: نه، انسان همهٔ اعتقاداتش اختیاری نیست، امّا بعضی از آنها اختیاری است. مثل اینکه کسی بگوید چه‌بسا همهٔ راه‌رفتن‌های انسان در طول عمرش اختیاری نباشد، و بعضی از آنها اختیاری باشد. اگر کسی چنین چیزی بگوید، به اختیارگرایی در زمینهٔ خود اعتقاد قائل شده است، ولی به صورت جزئی. و این بدان معناست که ما در بعضی از عقیده ورزیدن‌های خود، اختیاراً به عقیده‌ورزی تصمیم گرفته‌ایم و در بعضی اختیاراً تصمیم نگرفته‌ایم. پس به چه نحو این عقیده[1] را می‌ورزیم؟ یا اکراهاً یا اضطراراً یا جبراً. پس یک قسم از اعتقادات ماست که اختیاری است. بقیّهٔ اعتقاداتمان دیگر ممکن است جبری، اکراهی، یا اضطراری باشد.

امّا کسانی که به اختیارگرایی در مقدّمات اعتقاد قائل‌اند، می‌گویند در هیچ موردی خود اعتقاد امر اختیاری نیست. یعنی انسان وقتی چشمش را باز کرد و به این شیء نگاه کرد، دیگر چه دلش بخواهد چه نخواهد، خوشش بیاید یا بدش بیاید، به‌هرحال، چاره‌ای جز این ندارد که این شیء را مثلاً زردرنگ ببیند، و بعد اعتقاد بورزد که «این شیء زردرنگ است»، یا «این شیء را زردرنگ می‌یابم». بنابراین، در ناحیهٔ خود اعتقاد نه کلاً و نه جُزءً ما مختار نیستیم. امّا مقدّمات اعتقاد در اختیار خود ماست. مقدمات اعتقاد یعنی چه؟ یعنی، اینکه من به فلان چیز معتقد شوم مقدّماتی دارد که من هم می‌توانم این مقدّمات را تحصیل کنم، و هم می‌توانم این مقدّمات را تحصیل نکنم.

۱. در این بحث هرگاه گفته شد «عقیده» باز منظور همان اعتقاد است.

حال دربارهٔ این مقدّمات اعتقاد که گفته می‌شود اختیاری است، این بحث وجود دارد که آیا مقدّمات همهٔ اعتقادات اختیاری است یا مقدّمات بعضی از اعتقادات؟ عدّه‌ای به کلّیّت قائل‌اند و می‌گویند مقدّمات تمام اعتقادات اختیاری است.

عدّه‌ای می‌گویند نه، همهٔ اعتقادات مقدّماتشان اختیاری نیست، بلکه بعضی اختیاری است، و بعضی اختیاری نیست. مثلاً فرض کنید که کسی به وجود خدا اعتقاد ندارد، امّا اگر می‌رفت و کتاب‌های ابن‌سینا، توماسِ آکوئینی، کانت، هگل، ابن‌رشد، و ابن‌میمون را می‌خواند، بر اثر خواندن کتاب‌های آنها به «خدا وجود دارد» اعتقاد پیدا می‌کرد. اعتقاد او غیراختیاری بود اما مقدّمات آن را خودش می‌تواند تأمین کند. ولی خودش عمداً نمی‌رود کتاب‌های فلاسفهٔ مُثبِت وجود خدا را بخواند. او می‌گوید ما نمی‌خواهیم بخوانیم.

بد نیست در اینجا مطلب بسیار عبرت‌انگیزی برای شما بگویم که برای من بسیار جالب بود. بنده کتاب نگریستن از ناکجا به هر کجا اثر نِیْگِل را، که یکی از فیلسوفان انگلیسی است، ترجمه کردم. بنده به ایشان بسیار علاقمندم، چون افکار بسیار جالبی دارد و او را انسان بسیار قوی و نافذی می‌بینم. آخرین فصلِ آخرین کتاب نِیگِل که تقریباً دو سال پیش منتشر شد، فصل بسیار جالبی است. نِیگِل در آنجا مطلب بسیار جالبی می‌گوید. او خودش ماتریالیست است و به وجود خدا اعتقاد ندارد. کلّ سخنِ او در فصل آخر این کتاب این است که می‌گوید اکنون مع‌الأسف وضع جهان به این صورت در آمده است که وقتی ماتریالیست‌ها می‌گویند به وجود خدا اعتقاد نداریم، همه فکر می‌کنند این عدمُ‌الاعتقادشان نتیجهٔ براهینِ مُقنِع است؛ و وقتی الاهیّون می‌گویند به وجود خدا اعتقاد داریم، همه می‌گویند: خب اینها یک مشت ساده‌لوح‌اند! نه فلسفه خوانده‌اند، نه دانشگاه رفته‌اند، نه آکادمی دیده‌اند، لذا این‌گونه فکر می‌کنند! بنابراین،

هر دوی ما ــ هم ما ماتریالیست‌ها و هم الاهیون ــ صرفاً عقیدهٔ خودمان را بازگو می‌کنیم؛ امّا عقیدهٔ ما ماتریالیست‌ها حُسنِ قبول می‌شود و می‌گویند او از بس انسان تیزبین و دقیق‌النّظر و ژرفنگری است، تمام براهین اثبات وجود خدا را تدقیق کرده، و دیده است که کافی نیستند، لذا معتقد است که خدا وجود ندارد. امّا اگر فیلسوف دیگری از آن طرف بگوید من به وجود خدا اعتقاد دارم، می‌گویند: خب، همین است دیگر! نمی‌روند کتاب بخوانند! اگر می‌رفتند کتاب بخوانند، می‌دیدند که چه براهین قاطعی بر ضدّ وجود خدا اقامه شده است! نِیگِل می‌گوید این وضعِ دنیای ماست. سپس می‌گوید من می‌خواهم در این موسم سِنّی و در این فَصل از عمرم اعتراف صادقانه‌ای بکنم و آن این است که: نه مَلاحِده دلیل قویّ‌ای بر نفی وجود خدا دارند و نه مؤمنان دلیل قویّ‌ای بر اثبات وجود خدا! منتها زمانی در قرون وسطا همه چیز به سود آنها بود، و به ما طعنه می‌زدند که بروید سواد یاد بگیرید و کتاب بخوانید و...؛ حال وضع برگشته است و به نفع ماها شده است، و به الاهیّون می‌گویند بروید قدری کتاب بخوانید و سر از لاک‌هایتان بیرون بکشید و...! سپس نِیگِل در این فصل اعترافاتی را که در طول تاریخ فلسفه از نوشته‌های متفکّران بیرون کشیده است ذکر می‌کند. مثلاً می‌گوید فلان متفکر ــ نه در کتاب مشهورش، بلکه جایی در نامه‌ای که به رفیقش نوشته است، یا در جزوهٔ دست‌نوشته‌اش ــ می‌گوید: البته ما بر اعتقادمان به عدم وجود خدا هیچ استدلالی هم نداریم، بلکه **تصمیم گرفته‌ایم** زیاد به دنبال براهین مُثبِت نگردیم؛ فقط تصمیم گرفته‌ایم. نِیگِل می‌گوید این کمال بی‌صداقتی است که در ما وجود دارد. کمااینکه در مؤمنان نیز وجود دارد. آنها نیز تصمیم گرفته‌اند که هر جا شنیدند کتابی در نفی وجود خدا چاپ شده است، نروند بخوانند. چون می‌دانند که اگر بروند بخوانند و این مقدّمات را طی کنند، ممکن است عقیده‌شان عوض شود. می‌دانید معنای این سخن

چیست؟ معنایش، اگر بخواهم با اصطلاحات بحث امروزمان بگویم، این است که قبول دارد مقدّمات اعتقاد امرِ اختیاری است؛ منتها مَلاحده تصمیم گرفته‌اند دنبال مطالعهٔ آن سنخ کتاب‌ها نروند. از آن طرف هم مؤمنان تصمیم گرفته‌اند دنبال مطالعهٔ آن سنخ کتاب‌ها نروند. چرا؟ چون می‌دانند اگر رفتند، زمانی می‌بینند دیگر اعتقادورزیدن یا اعتقادنورزیدن‌شان دست خودشان نیست. مثل وقتی که من می‌دانم اگر از قلّهٔ کوه دو سه قدم رو به پایین برداشتم، دیگر ممکن است نتوانم خودم را کنترل کنم و باید تا ته درّه با سرعت بروم؛ لذا با خودم می‌گویم: خب، آن دو قدم اوّل را برنمی‌دارم و اینجا میخکوب می‌نشینم. چون گرچه آن دو سه قدم اوّل اختیاری است، ولی بعد ممکن است انسان در دوری بیفتد که تا ته درّه برود. ما نیز برای اینکه تا ته درّهٔ ایمان یا تا ته درّهٔ کفر نرویم، این مقدّمات را به دست خودمان تحصیل نمی‌کنیم. آنگاه نِیگِل یک‌به‌یک متفکّرانی را آورده و می‌گوید ما باید چنین اعترافی بکنیم، ولو اینکه فعلاً وضع به نفع ما مَلاحده است.

○ بر اساس قاعدهٔ «الاضطرارُ بالاختیارِ لایُنافِی الاختیار» آیا نمی‌توان گفت که چون مقدّماتْ اختیاری هستند پس نتیجه هم اختیاریست؛ هرچند در مرحلهٔ آخر، خود عقیده دست خودمان نیست، ولی عملاً باز اختیاری است؛ مثل آتش‌زدن. یعنی قانوناً، عرفاً، و اخلاقاً اختیاری محسوب می‌شود.

● نه، آنجا که آن قاعده گفته می‌شود، بحث ارزش‌شناختی[1] است. یعنی ما در دادگاه ــ حال یا دادگاه دنیا یا دادگاه آخرت ــ با اضطراری که به واسطهٔ اختیار پدید آمده است، معاملهٔ اختیاری می‌کنیم. این قاعده به مقام بحثِ ارزش‌شناختی مربوط است، نه امر واقع؛[2] امّا بحث ما در اینجا مربوط به امر واقع است.

---

1. axiologic
2. factual

○ گاه اعتقادی می‌ورزیم، ولی بعد در درون خودمان احساس می‌کنیم که اختیار داریم این اعتقاد را تغییر و تبدیل دهیم؛ یعنی اختیارِ بعد از اعتقادورزیدن. مثلاً ممکن است اعتقادی به صورت جبری، مثلاً در دوران کودکی، از روی تعبّد یا تقلید، در ما به وجود آمده باشد، ولی وقتی بزرگ می‌شویم با اینکه مدّتی نیز با این اعتقاد زندگی کرده‌ایم، می‌بینیم در تبدیلش اختیار داریم.

● و بعداً عوض می‌شود. عوض‌شدن را کسی منکر نیست. بحث این است که این عوض‌شدن‌ها اختیاری‌اند یا نه؟ وگرنه ما در بچّگی اعتقادات بسیاری داشتیم. مثلاً من خودم در بچگی معتقد بودم که یک منجّم می‌شوم، اما در حال حاضر اگر عینکم را بردارم یک متر آن طرف‌تر را هم نمی‌توانم ببینم! ما اعتقادات بسیاری داشتیم که بعداً در بزرگسالی خلاف از آب درآمد. امّا بحث بر سر این است که حال که آن عقیده راعوض کرده‌ایم، آیا واقعاً این عقیده را جبراً یا اکراهاً یا اضطراراً عوض کرده‌ایم، یا اختیاراً عوض کرده‌ایم؟ البته اگر شما از قائلین به این قول باشید می‌گویید اختیاراً عوض کرده‌ایم، حال چه کلّی و چه جزئی. و اگر به عکسِ آن قائل باشید می‌گویید خود اعتقاد دست انسان نیست. کاملاً ساده برای شما بگویم؛ قول به اختیاری نبودن مثل سخنی است که شاعر می‌گفت:

ز دست دیده و دل هر دو فریاد — که هرچه دیده بیند دل کند یاد
بسازُم خنجری نیشُش ز فولاد — زنُم بر دیده تا دل گردد آزاد

این شاعر می‌داند که اگر انسان چشمش به زیبارویی افتاد، دیگر دلش دست خودش نیست. امّا یک راه بلد است و آن اینکه کاری کند که چشمش به زیبارویان نیفتد. یعنی درواقع می‌داند که مقدّمات عشق دست خود انسان است ولی خود عشق دست انسان نیست. اگر نگاهش افتاد دیگر نمی‌تواند بگوید: خب، حالا امشب بروم فکر کنم ببینم عاشق این

خانم بشوم یا نشوم! اینگونه نیست. چون اگر چشمش افتاد، یا عاشق می‌شود اجباراً، و یا عاشق نمی‌شود، آن هم اجباراً. امّا مقدّماتش دست خود اوست. خب، کمتر نگاه کن تا کمتر در این مشکلات بیفتی! پس مقدّماتش دست خود اوست. مگر اینکه کسی در اینجا نیز بگوید عشق هم اختیاری است. مثلاً بگوید: اتّفاقاً من به خیابان شانزه‌لیزهٔ پاریس می‌روم و همه را نگاه می‌کنم، خوب هم نگاه می‌کنم! امّا بَعد تازه فکرهایم را می‌کنم، و بعد از چند روز تصمیم می‌گیرم که خوب است عاشق این خانم بشوم نه آن خانم؛ یا بعد تصمیم می‌گیرم عاشق آن خانم بشوم نه این خانم. یعنی گویا در نظر این فرد، نه فقط مقدّمات عشق‌ورزیدن بلکه خود عشق‌ورزیدن نیز امرِ اختیاری است. پس در باب مقدّمات اعتقاد نیز می‌توان قائل شد که این مقدّمات اختیاری است، هرچند خود اعتقاد اختیاری نیست.

حال آیا مقدّمات همهٔ اعتقادات اختیاری‌اند؟ کسانی گفته‌اند بله، و کسانی گفته‌اند خیر، مقدّمات **بعضی** از اعتقادات اختیاری‌اند. اگر شما معتقد باشید که در اینجا، یعنی در اعتقادورزیدن، اختیار وجود دارد، آنگاه شکی نیست که تمام احکام اخلاقی در اینجا نیز پیاده می‌شود. چون هرجا که انسان با امر اختیاری سروکار دارد، اخلاق نیز در آنجا حکم دارد. پس حکم به بدی، خوبی، درستی، نادرستی، باید، نباید، وظیفه، مسئولیّت، فضیلَت، و رذیلت، به خود اعتقاد هم سرایت می‌کند. از این روست که کسانی که به اختیارگرایی در مقام خود اعتقاد قائل‌اند، یک شاخه از اخلاق را اخلاقِ اعتقاد/باور می‌دانند. آن «اخلاقِ باور»ی که کسانی مثل کلیفورد به آن اعتقاد داشتند به این جهت بود که خود اعتقاد را امر اختیاری می‌دانستند. لذا می‌گفتند در اینجا نیز باید دم از حُسن و قُبح اخلاقی زد، بدین بیان که بعضی اعتقادات اختیاری‌اند و بعضی اختیاری نیستند؛ اعتقاداتی که اختیاری‌اند مشمول امر و نهی و اعتقاداتی که اختیاری نیستند مشمول امر و نهی واقع نمی‌شوند.

ولی اگر کسی بگوید «نه، مقدّمات اعتقاد اختیاری‌اند نه خود اعتقاد»، آنگاه طبعاً دیگر در باب خود اعتقاد حکمی نداریم؛ اعتقاد نه قبیح شمرده می‌شود، نه حَسَن، و ذمّ و مدحی دربارهٔ خود اعتقاد وجود ندارد؛ در این صورت، ذمّ و مدح به مقدّمات اعتقاد تعلّق می‌گیرد.

○ وجه این بعض و کل در هریک از شقوق چیست؟ یعنی اگر اختیار در کار نباشد، ظاهراً دیگر «بعض» و «کل» در کار نیست.

● شما می‌خواهید بگویید به نظر می‌رسد که امر دائرِ بین نفی و اثبات است، پس دیگر چرا گفته‌اند «بعض»؟ جواب این است که مثلاً شما اکنون، به هر جهتی، اعتقاد دارید که فلان دوستتان فلان جا سر کلاس است. کسی به شما می‌گوید «آقا، بیا برو و ببین؛ ممکن است اعتقادت عوض شود». یعنی این اعتقاد از آن دست اعتقاداتی است که مقدّماتش را خودت می‌توانی فراهم کنی. برو با چشم خودت ببین یا تلفن کن و خلاصه این مقدّمات را فراهم کن، آنگاه اگر مقدّمات را فراهم کردی، البتّه ممکن است جَبراً معتقد شوی که دوستت در کلاسی که گمان می‌کرده‌ای، نیست؛ یا جبراً معتقد شوی که هست. امّا آیا در مورد همهٔ اعتقادات می‌توان گفت «مقدّماتش را فراهم کن»؟

یک مثال دینی می‌زنم، چون در بافت دینی خوب معنا می‌دهد. آیا شما می‌توانید خطّ سیری به من نشان دهید که اگر آن را طی کنم، همان معتَقَداتی را که پیامبر پیدا کرده‌اند پیدا کنم؟ به تعبیر دیگر، وقتی شما می‌گویید یک سلسله امور موهوبی است، معنایش چیست؟ معنایش این است که حتّی اگر مقدّمات این را طی کنید، حاصل‌آمدنی نیستند. مثال بسیار ساده‌تر اینکه مولانا در مقدمهٔ دفتر دوم مثنوی می‌گفت:

پرسید یکی که عاشقی چیست؟   گفتم که چو ما شوی بدانی

فرض کنید بچهٔ کوچک شما از شما بپرسد «بابا! غریزهٔ جنسی یا شهوت جنسی چیست؟» شما می‌گویید «باباجان! صبر کن به سنّ ما برسی، می‌فهمی». معنای این سخن این است که اگر تو یک سلسله مقدّمات را طی کنی، یک چیزهایی می‌فهمی که در حال حاضر آنها را نمی‌فهمی. حال اگر اتّفاقاً این بچّهٔ شما به لحاظ جنسی مشکل داشته باشد و مثلاً عِنّین باشد، به دو برابرِ سنّ فعلی شما هم که برسد، باز هم به چیزی که آن روز از شما می‌پرسید نمی‌تواند برسد. چرا؟ چون مقدّماتش در اختیارش نیست.

طبق این قول، چنین نیست که مقدّمات همهٔ عقائد انسان دست خود انسان باشد. مثلاً اگر اعتقاد داشته باشید که در مریخ آب وجود ندارد، من می‌گویم «آقا، مقدّمات را طی کن؛ ممکن است اگر مقدمات را طی کنی، بعداً جبراً برسی به اینکه در مریخ آب وجود دارد، یا برسی به اینکه آب وجود ندارد». خود اعتقاد به اینکه آب در مریخ وجود دارد یا ندارد جبری است، ولی مقدّماتش دست خود شما است. امّا ممکن است در باب این اعتقاد بعضی از مقدمات دست شما نباشد. یعنی برخی از مقدّماتش برای شما قابل تحصیل نیست. به تعبیر دیگر، اعتقاد انسان نیز یک هدف است و مثل هر امر دیگری تابع نظامِ وسیله‌ـهدف است. و همان‌طور که در باب هر هدف دیگری ممکن است بعضی از وسایل قابل تحصیل و اکتساب نباشند، در باب اعتقاد هم ممکن است بعضی از وسایل قابل تحصیل و اکتساب نباشند. چنین نیست که بتوان دربارهٔ همهٔ عقائد گفت «آقا، فلان راه را بپیما و برو، آن‌وقت ممکن است به این عقیده برسی»، چون ممکن است اعتقاداتی باشند که ما هیچ وسیله‌ای برای رسیدن به آن اعتقادات در اختیار نداشته باشیم.

یا فرض کنید شما را پدر و مادر متعبّدِ متدیّنی بزرگ کرده‌اند. و شما در اثر القا و تلقین، که خود از مقدّمات اعتقاد است، عقیده پیدا کرده‌اید که

خدا وجود دارد. کسی به شما می‌گوید «آقای فلانی، به دنبال وسایلی بروید که با آن وسایل برسید به اینکه خدا وجود ندارد». در اینجاست که ممکن است این وسایل دیگر در اختیار شما نباشد. به تعبیر دیگر، چنین نیست که هر عقیده‌ای اگر از راهی پدید آمد، حتماً عقیدهٔ نقیض آن هم از همان راه پدید آمده باشد. بگذریم از اینکه حتّی اگر از راه القا و تلقین بتوان هر عقیده‌ای را پدید آورد، وقتی شما از سنّ خاصّی گذشتید و قدرت القاپذیری و تلقین‌پذیری‌تان کم شد یا نابود شد، به همان مقدار که کم یا نابود می‌شود، وسیلهٔ رسیدن به آن عقیدهٔ جدید هم از اختیار شما بیرون می‌رود. از این نظر است که کسانی که بچّه‌هایشان را در دوران کودکی می‌یابند و عقائدی را که دلشان می‌خواهد در آنها راسخ می‌کنند، بسیار موفق‌اند. چرا؟ چون مقدّمات بیشتر عقائد دوران کودکی همان القائات و تلقینات است. منتها زمانی که بچّه به سنّ ۲۵ و ۲۶ سال رسید دیگر القائات و تلقینات کمتر نافذ است، و بنابراین این وسیله از اختیار بیرون می‌رود؛ یعنی این وسیلهٔ اعتقادآفرینی و خلقِ اعتقاد دیگر از دست رفته است. دیگر این عقیده را نمی‌توان راسخ کرد؛ و نه فقط راسخ، که حتّی نمی‌توان آن را در ذهن و ضمیر فرد متکوّن کرد.

○ در مورد اصلِ خود اعتقاد، آیا کلّیّت و جزئیّت آن با همین مقدّمات سنجیده می‌شود؟

● خیر، با خود اعتقاد سنجیده می‌شود. مثلاً ممکن است کسی بگوید بعضی اعتقادات هستند که انسان در مقابلِ آنها اختیار ندارد؛ مثل اینکه اگر شما چشم‌تان را باز کنید و به این کتاب نگاه کنید، چه بخواهید و چه نخواهید، می‌گویید این کتاب سبز است. «می‌گویید» نه بدین معنا که به زبان می‌آورید، بلکه اعتقاد درونی‌تان این است. ممکن نیست انسان به این کتاب نگاه کند و آن را زرد یا نارنجی ببیند. اگر چشم‌تان را باز کردید، این کتاب را سبز می‌بینید. امّا فرض کنید به‌جای اینکه چشم‌تان را باز کنید

و به این کتاب نگاه کنید، کسی در باب موضوعی استدلال اقامه کند؛ شما ممکن است این ناچاری را که در هنگام چشم بازکردن و مواجهۀ حسّی می‌بینید، در هنگام استدلالات عقلانی نبینید. بنابراین، چه‌بسا بگویید آنچه را که انسان در درون خودش با حسّ باطنی و یا در بیرون با حسّ ظاهر می‌یابد، غیراختیاری‌اند. یعنی اعتقاداتِ متکوّن از حسّ ظاهر و حسّ باطن، اعتقادات غیراختیاری‌اند؛ ولی اعتقادات عقلی اختیاری‌اند. یعنی انسان در اعتقادات عقلی آن‌قدر مجبور نیست که در اعتقادات حسّی مجبور است. در اینجا وقتی به این کتاب نگاه می‌کند، راهی جز این ندارد که حتماً آن را سبز ببیند، اما در اعتقادات عقلی این‌گونه نیست و ممکن است معتقد نشود. به تعبیر دیگر، ممکن است کسی بگوید بسته به اینکه ابزار یا منبع شناخت شما چه باشد، بعضی از ابزارها و منابع اعتقادی را بر انسان تحمیل می‌کنند، و بعضی از ابزارها و منابع آن‌قدر هیمنه و سیطره ندارند که عقیده‌ای را بر انسان تحمیل کنند؛ انسان می‌تواند این عقیده را اتّخاذ کند و می‌تواند این عقیده را اتّخاذ نکند. ممکن است کسی به این قول قائل شود، و اتفاقاً کسانی قائل شده‌اند. مثلاً خود کلیفورد که به اخلاقِ باور قائل بود، در باب اعتقادات حسّی معتقد بود که این اعتقادات اختیاریِ انسان نیستند. یعنی اگر شما چشم‌تان را باز کردید، دیگر نمی‌توانید این کتاب را رنگ دیگری ببینید و معتقد شوید که به رنگ دیگری است. در اینجا اختیار وجود ندارد.

امّا ممکن است کسی بگوید انسان هنوز هم در باب همۀ عقائد اختیار دارد، و می‌تواند چشمش را باز کند و به همین کتاب نگاه کند، و اگر خواست اعتقاد بورزد که این‌کتاب زرد است؛ اگر هم نخواست، اعتقاد بورزد که این کتاب زرد نیست.

اما یک نکته وجود دارد و آن اینکه حال که ممکن است ما به یکی از این چهار قول قائل شویم، از لحاظ اخلاقی وضع از چه قرار است. اینکه می‌بینید در بحث مَقسَم را اختیارگرایی قرار دادم برای این است که بعداً

بتوانم بحث اخلاق را مطرح کنم؛ وگرنه در باب هر چهار شقّ می‌توانیم به عدم اختیارگرایی (یعنی نااختیارگرایی) قائل باشیم. ولی من اختیارگرایی را مَقسَم قرار دادم تا بتوانم مطلبی هم در باب اخلاق عرض کنم.

اگر شما گفتید مقدّمات اعتقاد امورِ اختیاری‌اند آنگاه اخلاق در باب این مقدّمات معنا پیدا می‌کند. یعنی بعضی کارها را باید کرد و بعضی را نباید کرد. مثلاً یکی از مواردی که گفته می‌شود این است که وقتی می‌گویند کسی متعصّب است، به این معناست که لااقل کارهایی را که باید در مقدّمات اعتقاد بکند، نمی‌کند. یعنی خودش را نسبت به مقدّماتی که اگر طی شوند ممکن است رأی او را عوض کنند، کَر کرده است. کسی که متعصّب یا اهل جزم و جمود و یا دچار پیشداوری است، از لحاظ اخلاقی عمل خلاف انجام می‌دهد. یعنی پاره‌ای مقدّمات را، که اگر طی کند ممکن است عقیده‌اش عوض شود، بلادلیل طی نمی‌کند. به او می‌گوییم: درست است که تو اکنون معتقدی که «الف ب است»، ولی این کتاب‌ها را نیز بخوان؛ اگر بعد از خواندن این کتاب‌ها همچنان معتقد بودی «الف ب است» که «الف ب است»، و اگر معتقد شدی که «الف ب نیست»، از آن پس باید ملتزم شوی که «الف ب نیست». حتّی اگر بعد از اینکه این کتاب‌ها را خواندی باز هم به «الف ب است» معتقد بودی، بالاخره این با «الف ب استِ» سابق متفاوت است. پس شخصی که پیشداور، متعصّب، یا اهل جزم و جمود است، این مقدّمات را طی نمی‌کند.

پس درواقع تردیدی نیست که در اینجا اخلاقیاتی وجود دارد که ناظر به این مقدمات است، و یکی از مهم‌ترین آنها گشودگی[1] است. مهم‌ترین اصل اخلاقی که ناظر به مقدّمات اعتقاد است، اصل گشودگی است. گشودگی یعنی هیچ‌گاه پروندهٔ هیچ مسئله‌ای را مختومه نکنیم، و همیشه

---

1. openness

معتقد باشیم که شاید باز هم فردا ورق دیگری به این پرونده اضافه شود؛ و اگر ورق دیگری به این پرونده اضافه شود، چه‌بسا نتیجهٔ حکمی که در این پرونده صادر می‌کنیم تغییر کند. این گشودگی است. البتّه دوستان توجه کنند که این گشودگی با انشراحِ صدر که در عرفان گفته می‌شود متفاوت است. گشودگی درواقع این است که پروندهٔ هیچ مسئله‌ای را به لحاظ ذهنی مختومه اعلام نکنیم. یعنی هر اعتقادی که اکنون دارم، اگر باز هم شنیدم که کتاب و مجلّه‌ای منتشر شده است، یا این طرف و آن طرف سخنی گفته شده است، می‌روم و آن مطلب را می‌خوانم و می‌شنوم؛ اگر نتیجهٔ این خواندن و شنیدن تأیید حکم سابق بود، همان حکم سابق برقرار خواهد بود، و اگر نتیجه‌اش تغییر حکم سابق بود، حکم سابق را تغییر خواهم داد. درواقع گشودگی بزرگ‌ترین اصل اخلاقی حاکم در این حیطه است.

امّا در باب خود اعتقاد چه؟ اگر خود اعتقاد هم امر اختیاری باشد، در اینجا نیز، اعتقاد خوب و اعتقاد بد خواهیم داشت. عقیده، همیشه یا صادق است یا کاذب؛ ولی اعتقاد، خوب و بد و درست و نادرست دارد، و احکام اخلاقی بدان تعلّق می‌گیرد. البته خود عقیده یا مطابق با واقع است و یا نیست؛ اگر مطابق با واقع بود، صادق است و اگر نبود، صادق نیست. بحث ما در عقیده نیست، بلکه در مورد اعتقاد است. می‌خواهیم ببینیم اعتقاد چه وضعی دارد؟ اگر اعتقاد امر اختیاری باشد، احکام اخلاقی بدان تعلّق می‌گیرد؛ ولی همان‌طور که بقیّهٔ افعال انسان بی‌جهت به احکام اخلاقی متّصف نمی‌شوند، اعتقاد نیز اگر امر اختیاری باشد، بی‌جهت به خوب و بد و درست و نادرست و باید و نباید متّصف نمی‌شود. حال اگر بی‌جهت متّصف نمی‌شود، پس به چه جهتی متّصف می‌شود؟ به عبارت دیگر، یک اعتقادِ اختیاری باید دارای چه وصفی باشد تا به واسطهٔ آن وصف، معروضِ اوصاف اخلاقی واقع شود؟ یک

اعتقاد حتماً باید وصفی، مثلاً به نام q، داشته باشد که به واسطهٔ داشتن این وصفِ q، اوصاف اخلاقی ــ اعمّ از مثبت و منفی ــ بر آن اعتقاد عارض شود. یعنی همان‌طور که وقتی شما می‌گویید دروغگویی بد است، «بد» یک حکم اخلاقی است که بر دروغگویی حمل شده است، امّا می‌گویید دروغگویی q است و چون q است بد است، در اینجا نیز باید یک وصفِ غیراخلاقی[1] واسطه شود تا بتوان اوصاف اخلاقی را به اعتقاد نسبت داد؛ پس نخست باید دروغگویی به یک وصفِ غیراخلاقی متّصف شود تا بتوانیم بگوییم چون دروغگویی آن وصف را دارد، پس بد است، و یک مفهوم اخلاقی ــ یعنی «بد» ــ بر دروغگویی حمل می‌شود.

حال بحث این است که یک اعتقاد باید چه وصف غیراخلاقی داشته باشد تا بتوانیم بگوییم که از لحاظ اخلاقی اعتقاد خوبی است؟ یا باید چه وصف غیراخلاقی داشته باشد تا بتوانیم بگوییم از لحاظ اخلاقی بد است؟

در مقدمات اعتقاد مهم‌ترین وصف گشودگی بود. در اینجا، یعنی در اعتقاد، مهم‌ترین وصف عقلانیّت است. یعنی یک اعتقاد اگر عقلانی بود، از لحاظ اخلاقی ممدوح است؛ و اگر غیرعقلانی بود، از لحاظ اخلاقی مذموم است. عقلانیّت ــ به گفتهٔ قدما ــ واسطهٔ در عُروض می‌شود. یعنی نخست یک اعتقاد یا عقلانی است یا غیرعقلانی؛ سپس به واسطهٔ عقلانی‌بودن، صفت خوب بر آن عارض می‌شود؛ یا به واسطهٔ غیرعقلانی‌بودن، صفت بد بر آن عارض می‌شود. پس عقلانیت است که واسطهٔ در عُروض اوصاف اخلاقی بر اعتقاد است. حال عقلانیّت یعنی چه؟

---

۱. غیراخلاقی در اینجا یعنی غیرمرتبط به اخلاق و غیرمتعلّق به ساحت اخلاق.

در تعریف از عقلانیتِ باور

۱. بعضی معتقدند که به مجموعه‌ای از چند چیز می‌گویند عقلانیت، و به همهٔ آنها می‌گویند عقلانیّتِ اعتقادی.

۲. اما بعضی گفته‌اند که عقلانیّت یک چیز است.

در میان کسانی که می‌گویند عقلانیّت یک چیز است، معمولاً مهم‌ترین قول در باب عقلانیّت این است که «عقلانیّت وصف اعتقادی است که میزان التزام نظری و عملی به آن اعتقاد، با قوّت شواهدی که به سود آن اعتقاد وجود دارد متناسب است».

○ التزام عملی هم در عقلانیّتِ اعتقادی دخالت دارد؟

● بله. چون اگر شما در عمل ملتزم نباشید نشان می‌دهد که به قوّت شواهد واقعاً توجّه ندارید؛ به گفتهٔ حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب: مِن العَمَلِ یُستَدَلُّ عَلَی الایمان. بالاخره عمل هم شأنی دارد.

مثال بسیار ساده اینکه در حال حاضر فضای این کلاس کاملاً روشن است و آقای X در فاصلهٔ یک متر و نیمی از من نشسته‌اند. اگر من اشاره کردم و گفتم «کسی که در فاصلهٔ یک متر و نیمی از من نشسته است، آقای X است»، این یک عقیده است و من به آن ملتزمم.

حال فرض کنید که آهسته‌آهسته آفتاب برود و هوا کمی تاریک شود، اما هنوز هم پَرهیب و شَبَحی از آقای X وجود داشته باشد. البته فرض می‌کنیم که از زمان روشنایی تا این زمان که تاریک‌تر است، من در کلاس نبوده‌ام، و در فضای دومِ تاریک‌تر تازه از راه می‌رسم و ایشان اینجا نشسته‌اند. در چنین فضایِ نسبتاً تاریکی، باز هم ممکن است منِ تازه از راه رسیده اشاره کنم و بگویم ایشان آقای X است. این هم حالت دوم.

در حالت سوم فرض کنید که در همان تاریکی، ایشان بیست قدم با من فاصله داشته باشند و من که تازه از راه رسیده‌ام و تاکنون در کلاس نبوده‌ام باز هم اشاره کنم و بگویم ایشان آقای X هستند.

باز در حالت چهارم فرض کنید که همان بیست قدم فاصله بین ما باشد، امّا در نیمه‌شب تاریکِ تاریک، نه مثل غروب؛ ولی باز هم من به ایشان بگویم آقای X.

در هر چهار حالت من اعتقاد خودم را دارم ولو اینکه ظنّ داشته باشم. حال اگر من در این چهار مورد به یک میزان در عقیده‌ام تصلب بورزم، عقلانی نیستم. اگر همان مقدار تصلّبی را که در روز روشن و در فاصلهٔ کم می‌ورزم، در زمانی که آقای X هنگام نیمه‌شب در بیست قدمی من هستند نیز ورزیدم، انسان عقلانی‌ای نیستم. چرا؟ چون میزان التزام نظری و عملی من در هر دو حالت به یک اندازه است، با اینکه قوّت شواهد کم شده است. اگر در این مثال‌ها دقت کرده باشید، قوّت شواهد مرتباً کم می‌شد. اگر هرقدر که قوّت شواهد کم می‌شود، التزام من هم قدری کمتر، معتدل‌تر، ملایم‌تر، و یا به تعبیر بهتر، رقیق‌تر شود، در آن صورت من یک انسان عقلانی هستم. چرا؟ چون در این صورت، بین میزان التزام نظری و عملی من به آن اعتقاد و شواهدی که این اعتقاد را تقویت می‌کنند، تناسبی وجود دارد. امّا اگر همین جازمیّت و قاطعیّتی را که اکنون در روشنایی و در فاصلهٔ کم دارم، با کم‌شدن قوّت شواهد حفظ کنم، دیگر تناسبی بین میزان التزام عملی و نظری من با شواهدی که این اعتقاد را تقویت می‌کنند وجود ندارد.

می‌گویند کسی را لب مرز گرفتند و به او گفتند این چیزهایی که همراه داری باروت است؟ گفت: نخیر آقا، اینها سیاه‌دانه است. گفتند: نه جانم، سیاه‌دانه نیست، باروت است. گفت: نخیر، سیاه‌دانه است. تا بالاخره گفتند: عیبی ندارد، امتحان می‌کنیم. کبریت زدند و منفجر شد. آن شخص فوراً گفت: نگفتم سیاه‌دانه است! چنین کسی می‌گوید سیاه‌دانه است و دیگر دست‌بردار نیست! حال هرقدر هم که شواهد بر ضدّ این اعتقاد باشد، او هنوز هم آن قرصی و قاطعیّت اوّلیه‌اش را حفظ می‌کند.

چنین انسانی را می‌گویند عقلانی نیست. این تعریف از عقلانیّت نخستین بار در آثار هیوم به این صورت ظاهر شد؛ از این نظر به آن می‌گویند عقلانیّتِ هیومی؛[1] و به نظر می‌رسد که سخن بسیار سنجیده و قابل دفاعی است.

برای عقلانیّت به این معنا فقط یک مشکل، یعنی یک امر صعب، وجود دارد و آن این است که در تعریف عقلانیّت گفتیم «به میزان **قوّت** شواهد». می‌دانید معنای این سخن چیست؟ معنایش این است که شواهد از حیث قوّت ذومراتب‌اند. سؤال این است که اگر شواهد از حیث قوّت ذومراتب‌اند، کدام شاهد قوی‌ترین مرتبه از مراتب شهادت را دارد، کدام‌یک ضعیف‌ترین مرتبه را دارد، وکدام شاهد در بین این دو مرتبه قرار می‌گیرد؟ این دیگر یک **مسئله** است که باید آن را حل کرد. سؤال ما از کسی که می‌گوید «میزان التزام نظری و عملی من به یک اعتقاد، تناسب مستقیم با قوّت شواهدی دارد که به سود آن اعتقاد وجود دارد» این است که کدام شاهد قوی‌تر است؟

اگر دوستان دقت کنند می‌بینند که شاهد قوی و ضعیف یا اقوی و اضعف را، اگر در «یک حیطه» و از یک سنخ باشند، به راحتی تمام می‌توان مشخّص کرد؛ یعنی وقتی که شاهدها همه در «یک حیطه» باشند، تعیین قوّت و ضعف آنها سهل است. مثلاً در مثالی که ذکر کردم همهٔ شواهد حسّی بودند. لذا می‌شد فهمید که در چه حالتی یک شاهد قوی‌تر است. وقتی هوا تاریک‌تر می‌شود شاهد قدری ضعیف‌تر می‌شود. به همین ترتیب وقتی فاصله دورتر شود، باز شاهد قدری ضعیف‌تر می‌شود. و اگر من اینجا نشسته باشم و کسی در اواخر شب روی پشت‌بام ساختمان روبه‌رو باشد و باز هم بگویم ایشان آقای X هستند، در اینجا دیگر شاهد من بسیار ضعیف است. می‌بینید که در اینجا همهٔ شواهد حسی هستند.

1. Humian rationality

یا مثلاً در باب حافظه؛ اگر همهٔ شواهد حافظه‌ای باشند، باز می‌توان آنها را با یکدیگر مقایسه کرد. مثلاً شما چیزی را که امروز ظهر خورده‌اید، با قاطعیّت می‌گویید چه چیزی بوده است. امّا اگر راجع به دیروز ظهر از شما پرسیدم، دیگر به آن قاطعیّت نباید اظهار نظر کنید. اگرچه، هم امروز ظهر را بر اساس حافظه می‌گویید و هم دیروز ظهر را. چرا می‌گویم نباید راجع به روزهای گذشته با همان قاطعیت اظهار نظر کنیم؟ چون وضوحی که صحنهٔ امروز ظهر ناهار برای من دارد، صحنهٔ دیروز ندارد؛ و ناهاری که مثلاً ظهر ۲۵ روز پیش خورده‌ام، دیگر آن‌قدر در نظرم واضح نیست. در این موارد نیز چون هر دو شاهد از یک سنخ‌اند، می‌فهمم که چه زمانی باید التزام خودم را قدری رقیق‌تر کنم.

پس در مواردی که همهٔ شواهد از یک حیطه‌اند، قوت و ضعف شواهد روشن است. چرا؟ چون شواهد در یک ساحت هستند. اما اگر شواهد در دو ساحت بودند چه کنیم؟ مثلاً من از شما می‌پرسم به نظر شما باید غیرت و حمیّتِ انسان به حرکت زمین و سکون خورشید بیشتر باشد، یا به سکون زمین و حرکت خورشید؟ در اینجا شواهد از دو فاز است. اگر ما باشیم و حسّ‌مان، حسّ هنوز می‌گوید زمین ساکن است؛ چون داریم بعینه می‌بینیم! ما که هیچ‌گاه ندیدیم زمین حرکت کند! زمین از دید ما ساکن است. ولی ما هر روز می‌بینیم که خورشید از مشرق بلند می‌شود و در مغرب می‌نشیند. حسّ ما این‌گونه برای ما واضح است. امّا از آن طرف، شاید امروزه این مطلب برای ما مشکل نباشد ولی اگر دوستان تاریخ علم را خوانده باشند، می‌دانند که در سده‌های گذشته، مخصوصاً در زمان گالیله، چقدر این بحث درگرفت که در مسئله حرکت یا سکون خورشید، حرف عقل را بر حس ترجیح دهیم یا بالعکس؟ مخالفان گالیله می‌گفتند شما عقل را رها کرده‌اید و منکر حس می‌شوید! در آنجا بود که گالیله می‌گفت باید جانب عقل را گرفت.

مثال بسیار ساده‌ای از حس برای شما بگویم. شما در شب مهتابی به خیابان بروید و شروع کنید به قدم‌زدن. می‌بینید هر جا که بروید ماه با شما می‌آید. همین که می‌ایستید می‌بینید ماه هم ایستاد. باز راه می‌افتید، می‌بینید ماه هم راه افتاد. هرکار کنید، تا زمانی که راه می‌روید ماه با شما می‌آید. اگر واقعاً شما باشید و حسّ‌تان، باید بگویید ماه با شما راه می‌رود. هروقت هم شما می‌ایستید، ماه به شما زُل می‌زند و می‌ایستد. درست مثل سگی که دنبال انسان می‌آید؛ هر جا انسان می‌ایستد، سگ هم می‌ایستد، و به محض اینکه انسان راه می‌افتد، او هم راه می‌افتد. امّا بااین‌همه، شما در همان زمان که ماه با شما راه می‌رود، کاملاً ناآگاهانه با خودتان می‌گویید: ماه سیخ و محکم سر جایش ایستاده و من خیال می‌کنم که دارد راه می‌رود. عقلتان چنین چیزی به شما می‌گوید. حال به نظر شما در اینجا باید شواهد را چگونه با یکدیگر قیاس کرد؟ یعنی کدام‌یک از این شواهد را باید شاهدِ اقویٰ گرفت و کدام‌یک را شاهدِ اضعف؟ چرا شما نسبت به حرکت خورشید و سکون زمین حمیّت نمی‌ورزید و نسبت به سکون خورشید و حرکت زمین حمیّت می‌ورزید؟ نمی‌گویم این مسئله اشکال این نظریه است؛ فقط می‌گویم کسی که به عقلانیّت به این معنا قائل است، باید بتواند به نحوی شواهد را برحسب قوّت و ضعف‌شان مرتب کند که وقتی به او می‌گوییم «فلانی، التزامت را با قوّت و ضعف شواهد متناسب کن»، بتواند بفهمد که چه شاهدی را باید از چه شاهد دیگری اقویٰ بداند و چه شاهدی را اضعف.

○ ادلّهٔ عقلی همیشه کاملاً در برابر حس قرار نمی‌گیرند. همان زمانی که گالیله چنین ادعایی می‌کرد، آن ادلّهٔ عقلی را با شواهد تجربی اثبات می‌کرد. او می‌گفت اگر کنار بندر برویم، کشتی‌ای که از اسکله دور می‌شود، کم‌کم قسمت پایینش ناپدید می‌شود اما بادبان‌هایش هنوز پیداست. از اینجا پی می‌بریم که

زمین گرد است و مسطّح نیست. مقصود اینکه ادلّهٔ او ادلّهٔ عقلیِ صرف نیستند. در مثال حرکت ماه هم، باز با یک شاهد تجربی دیگر می‌فهمیم که ماه ثابت است. یعنی با صرف استدلال عقلی به این نتیجه نمی‌رسیم که ماه ثابت است.

● البته حرف شما حرف خوبی است. شما می‌خواهید بگویید بعضی از ادلهٔ عقلی خودشان هم بالمآل نوعی توقّف بر ادلّهٔ حسّی دارند؛ ولی بالاخره شکی نیست که اگر کسانی این سخن شما را بپذیرند ـ کمااینکه کسانی هم پذیرفته‌اند ـ نهایتش این است که باید بگوییم ما دریافت‌های حسّیِ به صرافت طبع داریم، و دریافت‌های حسّیِ reflective، یعنی پس از تأمل. ولی این دو بالاخره با یکدیگر ناسازگاری دارند. «دریافت حسّیِ به صرافت طبع» انسان می‌گوید: آخر از این زمین ثابت‌تر چیست؟! بنده بارها گفته‌ام وقتی یک ژیان رد می‌شود کلّی هوهو و سروصدا می‌کند، آن‌وقت این کرهٔ زمین نباید به اندازهٔ یک ژیان صدا بدهد؟ پس این صدا کو؟ البته آن کسی که می‌گوید زمین می‌چرخد، بلافاصله می‌گوید: ولی اگر فرکانس صدا از حد خاصّی کمتر یا بیشتر باشد، انسان‌ها آن را نمی‌شنوند. این حرف، همان است که دوستمان می‌گویند. یعنی درواقع دانشمندان می‌خواهند بر اساس امر حسّیِ دیگری ما را متقاعد کنند؛ ولی به‌هرحال، هم حسِّ مستقیم داریم، و هم حسِّ reflective، و این دو حس دو حکم صادر می‌کنند. یکی از آنها، یعنی حسِّ مستقیم، می‌گوید: اگر شیء کوچکی هم تکان بخورد، صدا می‌دهد، آنگاه چگونه است که در چنین فضایی چنین چیزی دارد حرکت می‌کند و هیچ صدایی نمی‌دهد! پس بهتر است بگوییم ساکن است. امّا ظاهراً بنا بر حسِ reflective زمین ساکن نیست.

به‌هرحال، کسانی که به عقلانیّتِ هیومی ـ یعنی معنای نخست عقلانیّت ـ قائل‌اند، با این مسئله مواجه‌اند که چگونه قوّت و ضعف نسبیِ شواهد ـ یعنی قوّت و ضعف شواهد نسبت به یکدیگر ـ را تعیین کنیم تا

بتوانیم میزان التزام نظری و عملی خودمان را به یک اعتقاد، با قوّت و ضعف شواهدی که به سود آن اعتقاد وجود دارد متناسب کنیم؛ به‌طوری‌که اگر شواهد ما قوی‌تر شد التزام خودمان را بیشتر کنیم، و وقتی شواهدمان ضعیف‌تر شد التزام خودمان را کمتر کنیم. درواقع مسئله این است که وقتی من قوت و ضعف نسبی به شواهد نسبت می‌دهم و می‌گویم «این شاهد ضعیف‌تر یا قوی‌تر از این شاهد است»، این سخن را از کجا می‌گویم؟ چه ملاکی برای این نسبت‌سنجی دارم؟

آیا می‌توان به‌طور کلّی گفت که اساساً همیشه شواهد عقل قوی‌تر از حسّ است، یا شواهد حسّ همیشه قوی‌تر از عقل است؟ آیا می‌توان گفت که حسّ همیشه قوی‌تر از حافظه است؟ یا بالعکس، باید بگوییم همیشه حافظه از حس قوی‌تر است؟

یا اینکه اصلاً هیچ‌گاه نمی‌توانیم به صورت «همیشگی» بگوییم، بلکه باید بگوییم «بعضی از محفوظات از بعضی از حسّیات قوی‌تر هستند»، «بعضی از حسیات از بعضی از محفوظاتِ دیگر قوی‌تر هستند»، «بعضی از معقولات از بعضی از محسوسات قوی‌تر هستند»، «بعضی از معقولات از بعضی از محسوسات، اضعف هستند» و قِس‌علی‌هذا؟

وُلتر، فیلسوف و اندیشمند فرانسوی، که خودش نسبت به دین موضع بسیار منکرانه و شکّاکانه‌ای داشت، در فرهنگ فلسفی که به زبان فرانسه نوشت و بخش بسیار کمی از آن سال‌ها پیش به زبان فارسی ترجمه شد، نوعی زیرکی عجیب یا شیطنت عجیب به‌کار زده است. ایشان در این کتاب تمام معتقَدات دینی را ذیل مدخل‌های خاصِ خودش بعینه آورده است. مثلاً در مدخل‌های خدا، روح، جاودانگی، فرشته و غیره، همهٔ این معتقدات را بی‌کم‌وکاست آورده است. همان‌طور که می‌دانید خصیصهٔ وُلتر این بود که در این فرهنگ، عین مطالب دینی و مذهبی را بدون هیچ شرح و توضیحی می‌آورْد تا خواننده خود در مورد نامعقول‌بودن آنها

داوری کند. مثل بعضی کاریکاتورها که بدون شرح‌اند، یا بعضی خبرها که آنها را بدون شرح پخش می‌کنند و اصلاً تحلیل نمی‌کنند؛ چون آن‌قدر گویا و واضح‌اند که نیازی به شرح ندارند. وُلتر درواقع تخصص‌اش در این بود که آنچه را که در متون مقدس آیین مسیح وجود داشت و مردم حوصلهٔ خواندن‌شان را نداشتند، از دل کتاب‌های قدیم بیرون می‌کشید و در دسترس خواننده می‌گذاشت. هیچ‌گونه داوری هم نمی‌کرد. صرفاً می‌گفت یوشَع این‌طور بوده است، اِشَعْیای نبی این‌طور بوده است، آیهٔ فلان چنین می‌گوید، و قس‌علی‌هذا. این مطالب را بدون شرح می‌آورْد، اما درواقع می‌خواست بگوید که وقتی خود این مطالب پیش چشم‌تان می‌آید و آنها را می‌خوانید، دیگر احتیاجی نیست که ولتر اظهار نظر کند و بگوید اینها اباطیل است! همین که شما آنها را بخوانید کافی است و می‌گویید اینکه نمی‌شود! او داوری را به عهدهٔ خود شما می‌گذارد و بعد می‌گوید من عین مطالب را نقل کردم! از این نظر است که می‌گویند وُلتر امین‌ترین کس به الفاظ، و خائن‌ترین کس به روح سخن است. می‌خواهد روح سخن را به سُلابه بکشد، امّا الفاظ را با کمال امانت رعایت می‌کند و می‌گوید عین عبارت را آورده‌ام! حتّی جالب است که گاه عبارتی که نقل می‌کند نسخهٔ بدل دارد، و او نسخهٔ بدل را نیز ذکر می‌کند و می‌گوید: البته این نسخهٔ بدل نیز وجود دارد و فکر نکنید من توجهی به آن ندارم.

با این حال، تأثیری که او با این کار بر روحیّهٔ شک و تردید نسبت به معتقدات دینی گذاشت، در طول تاریخ بی‌نظیر بوده است. او در این فرهنگ فلسفی، در ذیل هر مدخل راجع به معتَقدات دینی، هرچه دربارهٔ آن مدخل در کتاب مقدّس و کتاب‌های وابسته به کتاب مقدس و شروح و غیره وجود دارد، می‌آورَد و ذکر می‌کند. در مقدمهٔ کتاب هم نکتهٔ بسیار جالبی می‌گوید. او می‌گوید: «البته من کمال امانت را به خرج داده‌ام و خودتان هم می‌دانید. اما اگر خواننده جایی دید این مطالب مطابق با

عقلش نیست، بداند که عقول کوچک ما را چه رَسَد به اینکه عظمت پیام الاهی را دریابند! عقول ما کوچک است، لذا یک وقت فکر نکنید در مطالب عیبی وجود دارد! نه؛ عقولِ ما کوچک است!» بعد چند صفحه‌ای در باب کوچکی عقول ما نوشته است: «آقا، این عقول خیلی کوچک است! عقلی که نتواند در یابد که چهارده فرشته بر سر سوزنی شبی با هم مبارزه کردند، و بالاخره هیچ‌یک نتوانست دیگری را از نوک سوزن به پایین پرتاب کند! لذا بالاخره مجبور شدند با هم آشتی کنند و دیگر از آن زمان تاکنون همیشه نوک آن سوزن با هم زندگی می‌کنند! چون هیچ‌یک نتوانست دیگری را به پایین پرتاب کند. این عقل ناچیز ماست که نمی‌تواند این امور را درک کند!»

می‌دانید ولتر همهٔ این مطالب را برای چه می‌خواهد بگوید؟ ولتر می‌خواهد بگوید که میزان التزام شما متناسب با شواهد نیست. التزام شما به چنین چیزهایی که شواهدش تقریباً در حدّ صفر است، بی‌نهایت است. یعنی یک انسان متدیّن مسیحی، التزامش به رأیی از این قبیل، از التزامش به اینکه هم‌اکنون روز است، چه‌بسا بیشتر است. یعنی اگر کسی به آن مسیحی گفت «امروز پنجشنبه نیست»، پوزخندی می‌زند و می‌گوید «آقا می‌گویند امروز پنجشنبه نیست!» امّا اگر کسی یکی از آن آیات را نزد آن فرد مسیحی منکر شد، فقط با یک پوزخند از آن نمی‌گذرد. فوراً او را به دادگاه می‌کشاند و دیگر چنان که اُفتد و دانی!

ولتر با این حرف‌ها می‌خواست بگوید «شما باید التزامتان را با شواهد متناسب کنید، امّا التزامتان متناسب نیست. شواهد ضعیف‌اند، امّا التزام شما بسیار قوی است. اگر دقت کنید می‌بینید که ما نسبت به اکثر معتقداتی که شواهد قویّ‌ای به سودشان وجود دارد، آن‌قدرها غیرت نمی‌ورزیم؛ امّا نسبت به بعضی از معتقدات که شواهدشان به مراتب کمتر است، غیرتِ بیشتر می‌ورزیم. امّا به‌هرحال، این نظریه این مشکل را دارد

که بالاخره قوّت شواهد از کجا به دست می‌آید؟ این یکی از اقوال در باب عقلانیت است که عقلانیت را **یک** وصفِ بسیط تلقی می‌کند. البته اقوالی وجود دارند که عقلانیت را یک امر بسیط تلقی نمی‌کنند، بلکه آن را مجموعی از چند چیز می‌دانند.

قول دومی در باب عقلانیت وجود دارد که آن نیز عقلانیت را یک وصفِ بسیط می‌داند؛ آن قول این است که عقلانیت وصف اعتقادی است که آن اعتقاد نتیجهٔ استدلالی است که آن استدلال به نظر شخص معتقد خدشه‌ناپذیر است. می‌بینید که این قول نیز مبتنی بر **یک** ویژگی است. معنای این سخن چیست؟ معنای آن این است که اوّلاً ما تا زمانی که نتوانیم اعتقاد خودمان را معطوف به عقیده‌ای کنیم که آن عقیده نتیجهٔ یک استدلال باشد، اصلاً نمی‌توانیم صفت عقلانیت را به آن اعتقاد نسبت دهیم. در نتیجه، عقیدهٔ من باید نتیجهٔ یک استدلال باشد تا بتوانیم بگوییم آن اعتقاد به این عقیده، اعتقادی است عقلانی. ثانیاً صرف نتیجهٔ یک استدلال قرارگرفتن هم کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید آن استدلال، به نظر خود منِ معتقد، خدشه‌ناپذیر باشد. اگر چنین بود، آنگاه اعتقاد من اعتقادی است عقلانی. پس اعتقاد ورزیدن به عقیده‌ای عقلانی است که آن عقیده نتیجهٔ استدلالی باشد که آن استدلال به نظر شخصِ معتقد خدشه‌ناپذیر است.

اما خدشه‌ناپذیر یعنی چه؟ یعنی استدلالی که شخصِ معتقد نمی‌تواند در آن استدلال، نه صورتاً نه مادّتاً، شک کند و ابداع شک برای وی امکان ندارد. یعنی او نه در موادّی که در مقدّمات به‌کار رفته و نه در صورتِ استدلال، نمی‌تواند شک کند.

اگر به این صورت باشد، ما در عقلانیت به این معنا، به ویژگی‌ای می‌رسیم که در عقلانیت به معنای سابق هم وجود داشت، و آن اینکه عقلانیت یک امر مطلق نیست، بلکه یک امر شخصی است. چون ممکن

است یک استدلال به نظر من صورتاً و مادّتاً خدشه‌ناپذیر باشد، امّا همان استدلال برای شما صورتاً و مادّتاً خدشه‌پذیر باشد. بنابراین، اگر شما به آن عقیده معتقد باشید اعتقادتان عقلانی نیست، امّا اگر من به آن معتقد باشم اعتقادم عقلانی است. چون برای شما در مقدماتِ آن استدلال، صورتاً یا مادّتاً، شک و شبهه وجود دارد، امّا از نظر من، صورتاً و مادّتاً خدشه‌ای وجود ندارد. بنابراین، وقتی من به آن عقیده معتقد هستم عقلانی رفتار کرده‌ام، امّا اگر شما به آن عقیده معتقد باشید عقلانی رفتار نکرده‌اید. و این یک امرِ کاملاً نسبی است. اعتقاد به عقیده‌ای واحد برای یک معتقد عقلانی است، ولی برای معتقد دیگر عقلانی نیست. عقلانیت به معنای سابق نیز به همین صورت بود؛ یعنی امری نسبی بود.[1]

امّا مطلب دیگری که در این قول وجود دارد این است که اگر گفتیم «به نظر شخص معتقد خدشه‌ناپذیر است» می‌دانید معنایش چیست؟ معنای آن این است که هرقدر ذهن عمیق‌تر و قوی‌تر می‌شود، عقلانیت دشوارتر می‌شود. و این یعنی اینکه ساده‌لوح‌ترینِ انسان‌ها عقلانی‌ترین انسان‌ها هستند! آیا این پارادوکسیکال نیست؟ کسانی مثل نیکُلاس رِشِر به این ویژگی می‌گویند پارادوکسِ عقلانیت. چرا؟ چون اگر بناست عقلانیت وصفِ انسانی باشد که اعتقادش به عقیده‌ای معطوف شده که آن عقیده نتیجهٔ استدلالی است که آن استدلال از نظر خود این شخص خدشه‌ناپذیر است، در این صورت هرچه ذهن انسان وسیع‌تر و عمیق‌تر می‌شود،

---

۱. ○ حتّی اگر معیار پیدا کنیم؟

● بله، حتّی اگر معیار پیدا کنیم. مثلاً اعتقاد به اینکه «کسی که در اینجا نزدیک من نشسته است آقای X است»، برای من نسبت به کسی که پنج متر از ایشان فاصله دارد متفاوت است. هر دو یک اعتقاد است. هر دو می‌گویند آقای X در ردیف جلو در اوّلین صندلی سمت راست نشسته است. مقصود اینکه عقلانیت به معنای سابق هم یک امرِ subjective است؛ یعنی ممکن است از شخصی به شخص دیگر متفاوت باشد؛ برای من متناسب با آن شواهد و برای شما متناسب با شواهدی دیگر.

خدشه‌ناپذیریِ استدلالات برای او کمتر می‌شود. چون انسانی که ذهنش به لحاظ معلومات بسیار وسعت دارد و به لحاظ قدرت بسیار عمیق است، در استدلالاتی که دیگران در آنها خدشه نمی‌بینند، خدشه می‌بیند. در نتیجه، چون یک انسان ساده‌لوح کمتر خدشه می‌بیند، عقلانی‌تر است. او هر چه فکر می‌کند می‌بیند که این استدلالات انصافاً خدشه‌ناپذیرند.

شاید برای شما گفته باشم که بنده زمانی درس آقای انصاری شیرازی می‌رفتم. پیرمردی هم بود که درس ایشان می‌آمد. از همان پیرمردهایی که تا آخر عمر پای درسی می‌مانند و یک روز هم سر درس می‌بینیم اعلامیه زده‌اند که آقای آشیخ غلامعلیِ فلانجایی دیروز وفات فرمودند؛ بعد هم یک روز می‌رویم تشییع جنازه و رحم الله من یقرأ الفاتحه! ایشان بسیار مرد خوب، صاف، و پاکی بود، و همیشه هم پای درس آقای انصاری شیرازی می‌آمد. هر دو درس ایشان هم می‌آمد. ایشان عصرها منظومه می‌گفتند و صبح‌ها اشارات. بنده هم هر دو درس ایشان را می‌رفتم. این پیرمرد هم می‌آمد و می‌نشست. یک روز که پای درس رفته بودم، قبل از اینکه آقای انصاری شیرازی تشریف بیاورند، این پیرمرد آمد طرف من و به من گفت: آقا، شما جوان هستید و ذهنتان تیز است؛ یک مسئلهٔ ریاضی برای من پیش آمده، ممکن است برای من حل کنید؟ گفتم: بفرمایید. مسئله را گفت؛ مسئلهٔ پولی و مالی بود. آن را حل کردم و چند سؤال کرد، باز جواب گفتم و گفت خیلی ممنون و تشکر کرد و رفت. بعد از اینکه درس تمام شد آمد و گفت: پس این‌طور که شما می‌گویید یک قِران نصف ده شاهی است! (در حالی که ده شاهی نصفِ یک قِران است). من هر چه فکر کردم که چطور از حرف‌های من نتیجه می‌شود که یک قِران نصف ده شاهی است، به نتیجه‌ای نرسیدم. خلاصه، دیدم باید کلّی بنشینیم برای این پیرمرد صحبت کنم که: نه جانم! اوّلاً یک قران نصفِ ده شاهی نیست؛ و ثانیاً لازمهٔ حرف من همچنین چیز باطلی نبود.

حال اگر شما ضعیف‌ترین ادلهٔ اثبات وجود خدا را برای این آقا بیاورید، به نظرش قانع‌کننده می‌آید و هرچه فکر می‌کند در آن خدشه‌ای نمی‌بیند و فوراً می‌گوید: این استدلال در صورتش که عیبی نیست، در مادّه‌اش هم که عیبی نیست، و خدا اثبات شد. حال اگر این فرد با کمال صداقت با خودش رفتار کند، چه‌بسا ببینید ۹۵ درصد از اعتقاداتش عقلانی‌اند. فقط ممکن است ۵ درصد از اعتقاداتش عقلانی نباشند و بتواند در آنها خدشه کند؛ اگرچه من فکر نمی‌کنم چنین ذهنی بتواند در چیزی خدشه کند، امّا بالاخره...!

○ پس تعریف از عقلانیت مشکل دارد.

● بله، عرض خواهم کرد. این تعریف، به صورتِ ظاهرش حرف بسیار خوبی است، یعنی اینکه انسان باید اعتقاداتش معطوف به عقائدی باشد که آن عقائد نتیجهٔ استدلالاتی است که در آن استدلالات، مادّتاً و صورتاً، نتواند خدشه کند. امّا بعد می‌بینیم اگر این‌طور باشد، هرچه انسان‌ها ذهنشان از لحاظ معلومات تنگ‌تر و از لحاظ قدرت سطحی‌تر باشد، گویا عقلانی‌تر هستند و اکثر عقائدشان عقلانی است. شاید «أکثَرُ أهلِ الجَنّةِ البُلْه» هم به همین معنا باشد. چون این عدّه به مقتضای اخلاق عمل کرده‌اند و اخلاقِ عقیده را رعایت کرده‌اند.

○ البته نتیجه نمی‌شود که آنها عقلانی‌تر از افراد تیزهوش‌اند. بلکه برای افراد تیزهوش اصلاً عقیده‌ای شکل نمی‌گیرد. آنها هر قدر پیچیده‌تر و عمیق‌تر باشند، اعتقادات کمتری برایشان حاصل می‌شود. و از این مطلب نمی‌توان نتیجه گرفت که آنها عقلانی‌تر از اینها هستند.

● درست است. ولی به دلیل اینکه یک انسان بالغ در طول عمرش لااقل ۱۰ میلیارد فقره عقیده دارد، در معرض عقلانی‌نبودن است. انسان بالغ که

نمی‌تواند با چند عقیدهٔ محدود زندگی کند. کسی مثل من و شما لااقلّ ۱۰ میلیارد عقیده دارد. با اینکه تقریباً در همهٔ این ۱۰ میلیارد هم می‌تواند مادتاً یا صورتاً خدشه کند. ولی با این حال این عقائد را دارد. شما کاری را که من می‌گویم انجام دهید تا بفهمید که چه تعداد از این میلیاردها عقیده غیرعقلانی است. با خودتان بگویید من می‌خواهم اعتقاداتم را یکی پس از دیگری روی طَبَق بیندازم و ببینم وضع‌شان از چه قرار است؛ آیا عقلانی هستند یا نه؟ می‌خواهم عقائدم را تشریح و آنالیز کنم. ما که هیچ‌یک چنین کاری نمی‌کنیم! این است که می‌بینید ما هرچه به اصطلاحِ امروزی‌ها روشنفکرتر هستیم غیرعقلانی‌تر هستیم. چون عقائدی داریم که در آنها خدشه داریم، امّا هنوز هم به آنها معتقدیم. و چون ما بدون عقیده زندگی نمی‌کنیم، پس درواقع اکثرِ عقائدی که داریم عقلانی نیستند. درواقع هرچه انسان ابله‌تر باشد عقلانی‌تر است. این پارادوکسِ عقلانیت به معنای دوم است. رِشِر درکتاب معروفش با نام عقلانیّت،[1] این را نوعی پارادوکس تلقی می‌کند. او می‌گوید: عجب! ما درواقع در اکثرِ عقائدمان عقلانی رفتار نکرده‌ایم، یعنی اعتقاداتمان اعتقادِ عقلانی نیستند. این نمونه‌هایی از عقلانیّت به این معناست.

ولی با همهٔ این احوال، همهٔ این متفکّران ــ چه کسانی که به تعریف بسیط از عقلانیت قائل‌اند و چه کسانی که به تعریف مرکّب از آن قائل‌اند ــ بالاخره در باب عقلانیت، اجماع دارند که اخلاقی‌بودنِ یک اعتقاد دائرمدار عقلانیت آن است. فقط بحث بر سر این است که این عقلانیت به چیست؟

1. Rationality

۱۴

یوگاهای مختلف انسان‌ها

بحث امروز ما دربارهٔ یوگاهای مختلف یعنی سنخ‌های مختلف روحی است که در آیین هندو برای انسان قائل‌اند. در یکی از درس‌ها اشاره‌ای به این مطلب کردم ولی آن یوگاها را نگفتم. بهتر است اشاره‌ای به این بحث کنیم تا اگر تکمیل بحث بر دانستن این سه یا چهار یوگا توقف دارد، مطلبی ناگفته نماند.

نکتهٔ اول اینکه در ادیان شرقی، چه ادیانی که به خدای متشخصِ انسان‌وار قائل‌اند و چه ادیانی که به خدای متشخصِ انسان‌وار قائل نیستند، هر دو به یک امر مشترک قائل‌اند و آن اینکه غایت قصوای انسان رسیدن به آرامش است. منتها ادیانی که به خدای متشخصِ انسان‌وار قائل‌اند (مثل آیین هندو) آرامش را بزرگ‌ترین وصف خدا می‌دانند و بعد، از باب تشبّه به خدا یا ــ به تعبیر علمای ما ــ از باب تخلّق بأخلاقِ‌الله می‌گویند انسان به سوی آرامش و کسب آرامش می‌رود. درواقع آنها می‌گویند بزرگ‌ترین صفت خدای متشخصِ انسان‌وار، صفت آرامش و قرار[1] اوست، و انسان نیز در تشبّه به آن خدا یا ــ به تعبیر ما ــ در تخلّق به اخلاق اوست که به آرامش می‌رسد. بنابراین، اعتقادشان بر این است که غایتِ قصوای فعالیت‌های ما رسیدن به آرامش است.

---

1. rest

ادیانی مثل دین بودا که به خدای متشخص انسان‌وار قائل نیستند نیز غایت قصوای انسان را آرامش تلقی می‌کنند، بدون اینکه این آرامش را صفت خدا بدانند. آنها می‌گویند همهٔ فعالیت‌های ما برای این است که به آرامش برسیم. پس هر دو دسته در این جهت مشترک هستند.

اگر کسی به ادیان شرقی هم متدیّن نباشد، از راه خودکاوی به این مطلب اعتراف می‌کند. این داستان دیگری است. یعنی اینکه کسی خودکاوی کند و صادقانه و با نظری تیز به زندگی خودش نظر کند و از خودش بپرسد که «چرا این کار را کردم؟»، «چرا آن کار را نکردم؟»، «چرا از انجام این کار گریزانم؟»، «چرا به انجام آن کار می‌گرایم؟» و مانند آن؛ آنگاه همهٔ این گرایش‌ها، گریزش‌ها، کردن‌ها و نکردن‌ها و... را محل بحث و مُداقّهٔ درون‌نگرانه قرار دهد، و ببینید که بین همهٔ این امور یک نظام طولی برقرار می‌شود و غایت قصوای آن نظام طولی، یعنی چیزی که هدف کل این نظام طولی است، رسیدن به آرامش است. انسان همه‌چیز را بالمآل[1] برای آرامش می‌خواهد. البته لزومی ندارد که ما برای قبول این سخن به متون مقدس دینی و مذهبی ادیان شرقی متعبّد باشیم. خود ادیان شرقی اعتقادشان بر این است که شما بدون تعبد هم با خودکاوی می‌رسید به اینکه همه‌چیز را برای آرامش می‌خواهید. یعنی می‌خواهید آرامش درون داشته باشید، و تشویش، تلاطم، دل‌نگرانی، دلهره و نظایر آن را، که همه خلاف آرامش‌اند، نمی‌خواهید.

به‌هرحال، چه ادیانی که به خدای متشخصِ انسان‌وار قائل‌اند و چه ادیانی که به خدای متشخصِ انسان‌وار قائل نیستند، و چه ادیانی که به خدای متشخصِ ناانسان‌وار قائل‌اند و یا اصلاً به خدای غیرمتشخص قائل‌اند، چنین ادعایی دارند. این نکتهٔ اول بود.

---

۱. حال یا با یک واسطه، یا با دو واسطه، یا با سه واسطه، و خلاصه با n واسطه.

اما این ادیان نکتهٔ اول را به نکتهٔ دومی منضمّ می‌کنند و آن اینکه، در عین حال، همهٔ انسان‌ها با سنخ روانیِ واحدی به دنیا نیامده‌اند. و «با سنخ روانیِ واحدی به دنیا نیامده‌اند» بدین معناست که در عین اینکه همهٔ انسان‌ها طالب آرامش‌اند، اما همه آرامش را از یک راه به دست نمی‌آورند. هر سنخ روانی آرامش خودش را از طیّ طریق خاصی به دست می‌آورد. اینجاست که می‌گویند انسان‌ها یوگاهای مختلف دارند. آنها از تعبیر یوگا[1] [2] استفاده می‌کنند. یوگا یک تعبیر سانسکریت است و در این زبان ابتداءً به معنای سنخ روانی بوده است. اما آهسته‌آهسته، علاوه بر سنخ روانی، به معنای طریقتِ متناسب با هر سنخ روانی نیز به‌کار رفته است. بنابراین، ما به هر دو معنا می‌توانیم بگوییم که «انسان‌ها یوگاهای مختلف دارند». هم به این معنا که انسان‌ها سنخ‌های روانی مختلف دارند؛ و هم به این معنا که طریقت‌های متفاوتی دارند که در مورد هریک، طریقت‌شان متناسب با سنخ روانی آنهاست. یعنی وقتی من به معنای اول یوگای ۱ (y_1) را داشته باشم، یک یوگاپریم ۱ (y'_1) نیز وجود دارد که من را به آرامش می‌رساند. اگر در قسمت اولَ یوگای ۲ را (y_2) داشته باشم، y'_2 من را به آرامش می‌رساند. و اگر یوگای ۳ (y_3)، یعنی سنخ روانیِ ۳، را داشته باشم، طریقت متناسب با سنخ روانی من نیز y'_3 است.

---

1. yoga

۲. در مورد واژهٔ یوگا ــ که مانند بسیاری از واژه‌ها از سانسکریت به انگلیسی وارد شده است ــ معمولاً گفته می‌شود که با «یوک» در فارسی قدیم و «یوغ» در فارسی امروز هم‌ریشه است. لذا عدّه‌ای می‌گویند به معنای انضباط (discipline) است، چون کار یوغ در حیوانات انضباط بخشیدن است و نمی‌گذارد حیوان هر جایی که می‌خواهد برود. البته بعضی نیز می‌گویند به معنای وحدت و یکی‌شدن است. در اینکه یوگا با یوک و یوغ هم‌ریشه است اختلافی نیست یعنی همه قبول دارند که یوگا از یوک یا یوغ آمده است. اما در اینکه آیا به جهت وحدت و یکی‌شدن است یا به جهت انضباط، اختلاف وجود دارد. بسیاری از الفاظ فارسی ما از سانسکریت گرفته شده‌اند و تأثیرات زیادی از آنها گرفته‌ایم. غالباً گفته می‌شود که کلمهٔ «بت»، که اکنون در فارسی داریم، از کلمهٔ «بودا» گرفته شده است.

به همین ترتیب اگر یوگای ۴ (y_4) را داشته باشم، y'_4 من را به آرامش می‌رساند. و مهم این است که ما بفهمیم به معنای اول یوگای ما کدام است، تا به سراغ طریقت متناسب با آن یوگا برویم.

یوگا به معنای اول توصیفی[1] است و به معنای دوم توصیه‌ای[2] است. یوگا به معنای اول فقط یک وصف است. یعنی با آن توصیف می‌کنیم که مثلاً یوگای شما یوگای ۱ است یا یوگای ۳ یا ۴؛ ولی فقط توصیف[3] می‌کنیم. اما دومی توصیه‌ای است؛ یعنی می‌گوید کسی که یوگای ۱ (y_1) دارد **باید** در پی y'_1 برود تا به آرامش برسد. کسی که یوگای ۲ (y_2) دارد **باید** در پی y'_2 برود تا به آرامش برسد و قِس‌علی‌هذا در باب یوگای ۳ و ۴. این معنای دوم همان طریقت متناسب با سنخ روانی است. به همین جهت است که این ادیان بر رفتن به نزد مرشد تأکید می‌کنند. چون اولین کاری که مرشد می‌کند این است که یوگای شما را تشخیص می‌دهد و می‌فهمد که شما را باید به سراغ کدام طریقت بفرستد. این کار را از طریق کتاب نمی‌توان انجام داد؛ از طریق هیچ استاد غیرحیّ و حاضری هم نمی‌توان انجام داد. البته در کتاب‌ها معمولاً ویژگی‌های این یوگاها آمده است، اما باز هم اینکه دقیقاً بتوان تشخیص داد که مثلاً یوگای بنده یا یوگای آقای x و آقای y چیست، بنا بر نظر این ادیان به مرشدی احتیاج دارد که او تشخیص یوگا می‌دهد. و طبعاً زمانی که تشخیص داد شما از یوگای ۱ یا ۲ یا ۳ یا ۴ هستید، یوگاپریمِ ۱ یا ۲ یا ۳ یا ۴ را توصیه می‌کند. حتّی در باب مانتراها، یعنی در باب ذِکر و وردها، نیز معتقدند که برای یوگای ۱، یک نوع مانترا و ذکر و ورد توصیه می‌شود، و برای یوگای ۲ ذکر و وردِ دیگری، و همین‌طور برای یوگاهای دیگر. پس حتّی ذکر و وردها و مانتراها هم متفاوت خواهد بود، و این تشخیص تا این حد مهم است.

---

1. descriptive
2. prescriptive
3. description

حال سؤال این است که این یوگای به معنای اول چند قسم است که متناسب با آن یوگاپریم وجود دارد؟ اینجاست که معمولاً کم یا بیش اختلافاتی بین ادیان شرقی وجود دارد. بیشترین چیزی که در ادیان شرقی محل وفاق است این است که چهار یوگا وجود دارد؛ همان چهار یوگایی که قبلاً عرض کردم. و این دقیقاً به معنای این است که ما از چهار راه مختلف می‌توانیم به آرامش برسیم، منتها هریک از ما از یک راه. ممکن است اگر شما به طریقتی بروید که من به آن طریقت می‌روم، به آرامش نرسید و بالعکس.

این نکته را نیز عرض کنم که همهٔ ادیان شرقی صورت بسیط یوگاها را این چهار می‌دانند، ولی معتقدند که این یوگاها صورت مرکّب نیز دارند. یعنی ممکن است کسی یوگای ۱ و ۲، یا ۲ و ۳، یا ۳ و ۴، یا ۴ و ۱، یا ۱ و ۲ و ۳، یا ۲ و ۳ و ۴، یا ۳ و ۴ و ۱، یا ۴ و ۱ و ۲، یا... را با هم داشته باشد. و از این لحاظ، تعبیر بسیار دقیق‌تری که بعضی مثل آقای کِن ویلبِر[1] به‌کار می‌برند این است که می‌گویند هر انسانی همهٔ این چهار یوگا را دارد، اما یکی از یوگاها در وجودِ او بر سایر یوگاها غلبه دارد. یعنی گویا در همهٔ ما یوگای ۱ و ۲ و ۳ و ۴ جمع است، ولی ممکن است در من یوگای ۱، در شما یوگای ۲، در شخص ثالث یوگای ۳، و در شخص رابع یوگای ۴ غلبه داشته باشد. ولی به‌هرحال باید فهمید یوگایی که در شخص غالب است ــ حال اگر نگوییم تنها یوگای اوست ــ کدام یوگاست و به دنبال آن یوگا برود. و وقتی به دنبال آن یوگا می‌رود به آرامش می‌رسد.[2] حال ببینیم این چهار یوگا چه چیزهایی هستند؟

---

۱. Ken Wilber؛ تقریباً ــ بلکه تحقیقاً ــ می‌توان گفت که ایشان بزرگ‌ترین سنخ‌شناس جهانی است.

۲. ○ اینکه می‌گوید در سنخ‌های انسان صورت‌های مرکّب وجود دارد، یعنی ممکن است مرشد برای شخصی معجونی از یوگاهای ۱ و ۳ و ۴ را تجویز کند؟

یوگای اول: از یکی از یوگاها به یـوگای مـعرفت تـعبیر مـی‌کنند. ایـن ویژگی درواقع در ما انسان‌ها قابل تجربه است و حتّی صورت مبهم آن را همهٔ ما در زندگی‌مان تجربه کرده‌ایم. یوگای یک یوگای کسانی است که یوگای معرفت دارند. کسانی که یـوگای مـعرفت دارنـد، آرامش‌شـان در کشف و اعلام حقایق هستی است. این افراد وقتی به دنبال حقایق هستی می‌روند و حقیقتی را ــ به زعم خودشان ــ کشف می‌کنند، و سپس آن را اعلام می‌کنند، نوعی آرامش روانی در خودشان احساس می‌کنند. به این یوگاها معمولاً می‌گویند یـوگای مـعرفت[1] یـا prajna. ایـن سـنخ کسـانی هستند که معمولاً آرامش خود را فقط از طریق علوم به دست می‌آورند. البته علم به معنای علم تجربی مراد نیست، بلکه شاخه‌های مختلف علوم مورد نظر است. این افراد در این قبیل حیطه‌ها به آرامش دست می‌یابند.

دربارهٔ خواجه نصیرالدین طوسی نقل کرده‌اند که وقـتی مسـئله‌ای را حل مـی‌کرد، از شـدت شـعف از خـانه بـیرون مـی‌آمد و مـی‌گفت أیـنَ الملوک؟ أینَ أبناءُ الملوک؟ شاهان و شاهزادگان کجایند که ببینند اگر لذتی هست لذتی است که من از حلّ یک مسئلهٔ ریاضی یا فـلسفی بـه دست آورده‌ام! یـعنی اکـنون شـاهان و شـاهزادگـان در دل شب در کـاخ‌های خودشان چه عیش و عشرتی می‌کنند، اما توجه نمی‌کنند که این حل‌کردن مسئله چه لذتی می‌دهد. او چنین یوگایی داشته است. البته من فقط نقل تاریخی می‌کنم و نمی‌دانم که واقعاً صادق است یا نه. به‌هرحال، کسی که وقتی مسئله‌ای را کشف یا اعلام می‌کند آرامش به دست می‌آورد، یوگای معرفت دارد.

● نه، مرشد یوگاهای ۱ و ۳ و ۴ راکه در او هست می‌بیند، اما فقط متناظر با یوگایی که در او غلبه دارد، برای شخص تجویز می‌کند. یوگا به معنای اول را با y به‌کار می‌برم و یـوگا بـه معنای دوم را با y'. یعنی ممکن است مرشد ببیند y_1 و y_3 و y_4 در او هست اما y_1 غلبه دارد. لذا فقط y'_1 را تجویز می‌کند. آنها درواقع غلبهٔ یک یوگا را در نظر می‌گیرند.

1. knowledge

یوگای دوم: معمولاً از یوگای دوم به یوگای ریاضت تعبیر می‌کنند. ولی مراد از ریاضت در اینجا ریاضت اخلاقی است، به بیانی که اکنون خواهم گفت. کسانی که اهل یوگای ریاضت هستند، کسانی هستند که یک سلسله قواعد را در زندگی خودشان به عنوان قواعد اخلاقی پذیرفته‌اند، و فقط و فقط دغدغه‌شان در زندگی این است که چنان زندگی و سلوک کنند که از طریق سلوک آنها این قواعد اخلاقی لگدمال نشود و آنها را کاملاً مراعات کنند. تنها دغدغهٔ آنها این است که هیچ‌گاه از این قواعد در مقام عمل تخطّی نکنند. این یوگا درواقع نوعی ورزش یا، به تعبیر بهتر، نوعی ورزه است، اما ورزه و ریاضت اخلاقی. آیا می‌دانید این افراد فقط به چه کسی غبطه می‌خورند؟ اگر شما به این افراد بگویید که فلان‌کس چقدر ثروت زیادی دارد و مثلاً همکلاسی تو که بیست سال پیش با تو همکلاسی بود، الآن می‌تواند با پول توجیبی‌اش کلّ زندگی تو را بخرد، کک‌شان هم نمی‌گزد. یا اگر به این افراد بگویید که فلان‌کس چقدر قدرت دارد، چقدر در جامعه محبوبیت دارد، چقدر شهرت دارد، چقدر حیثیت اجتماعی دارد، یا چقدر علم دارد، باز هم کک‌شان نمی‌گزد. اما اگر بگویید فلان‌کس پاک‌تر از تو زندگی می‌کند، چنین چیزی برای او بسیار غبطه‌انگیز است. برای این قبیل افراد، پاک زندگی‌کردن مهم است، نه هیچ‌چیز دیگری. حتّی ممکن است هیچ‌گونه دغدغهٔ معرفت هم نداشته باشند؛ فقط و فقط دغدغهٔ پاک‌زیستی دارند، یعنی اینکه طبق ضوابط اخلاقی زندگی کنند. اگر مشهور شد شد، و اگر نشد هم نشد. به همین ترتیب، ثروت، فقر، یا هیچ‌چیز دیگری برای آنها مهم نیست.

یوگای سوم: یوگای سومی وجود دارد و آن یوگای شهود است. یوگای شهود یوگایی است که در عارفان و کسانی که عرفان‌مشرب هستند وجود دارد. کسانی که می‌خواهند چشم‌شان به ورای این عالم باز شود، و از هر طریق ممکن چیزی را که انسان‌های عادی نمی‌بینند، بتوانند ببینند. نه به

دلیل اینکه بر انسان‌های عادی مزیّتی پیدا کنند، بلکه به این دلیل که بـه نظرشان می‌رسد پشت این دیوار خبرهایی هست و حیف است که ما از این خبرها خبر نداشته باشیم. این عدّه در مراحلِ اول، مجذوب چیزهایی می‌شوند که امروزه به آنها می‌گویند new religion، یعنی دین جدید؛ آنها مجذوب احضار ارواح، تسخیر جن، کف‌بینی، طالع‌بینی، و امثال آنها می‌شوند. احتمالاً کسانی را دیده‌اید که دائماً دنبال این چیزها هستند و به این قبیل موضوعات ناخنک می‌زنند. این افراد، مراحل اولیهٔ این دیدگاه در درونشان هست و گویا می‌خواهند به نحوی به عالَمِ دیگری ورای این عالم و ورای قوانین طبیعی‌ای که ما با آن سروکار داریم نَقْب بزنند. به این دیدگاه می‌گویند دیدگاه شهود. البته حالت‌های خام، نَسَخته و نپختهٔ این دیدگاه به صورتی است که گفتم؛ والّا آن دسته از این افراد که پخته‌تر هستند، به این قبیل امور قانع نیستند که مثلاً انسان بتواند جن ببیند و تسخیر جن کند و....

یوگای چهارم: یوگای چهارمی وجود دارد که گاه به آن می‌گویند یوگای عمل و گاه می‌گویند یوگای خدمت. این یوگای عمل یا یوگای خدمت، یوگای کسانی است که آرامش خودشان را از طریق کاستن از درد و رنج‌های دیگران کسب می‌کنند. این عده کسانی هستند که دربه‌در به دنبال دختری می‌گردند که جهیزیه نداشته باشد و بروند برای او جهیزیه تهیّه کنند؛ یا پسری که پول نداشته باشد ازدواج کند و بروند برای او پول تهیّه کنند. این قبیل افراد دنبال این هستند که قرض‌الحسنه باز کنند، شرکت تعاونی بزنند، نخود و لوبیا توزیع کنند، و قِس علی‌هذا. آرامش آنها مثلاً در این است که می‌بینند امشب پسر و دختری، با جدّ و جَهدی که آنها دو سه ماه کرده بودند، به حجله رفتند. این شخص، از اینکه توانسته چنین کاری انجام دهد لذت می‌برد. این کار به او آرامش می‌دهد. این قبیل افراد یوگای خدمت یا به تعبیری یوگای عمل دارند که معمولاً به آن باکتی یا

بِهَکتی[1] می‌گویند. درواقع این گروه همیشه دغدغۀ کاستن از درد و رنج دیگران را دارند.

البته خود هریک از این یوگاها بخش‌های فرعی نیز دارند. اما قبل از اینکه اشاره‌ای به این بخش‌های فرعی بکنم، نکته‌ای را خدمت دوستان عرض کنم. اینکه در آن جلسه گفتم سه یا چهار یوگا وجود دارد، به این علت بود که بعضی یوگای شهود را با یوگای معرفت یکی کرده‌اند. منتها گفته‌اند این معرفت یا شهود ــ که طبق این دیدگاه یک عنوان پیدا کرده است ــ به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف) معرفت غائبانه[2]

ب) معرفتِ حاضرانه[3]

مراد از معرفت غائبانه همان چیزی است که به آن گفتیم یوگای معرفت؛ و مراد از معرفت حاضرانه چیزی است که به آن می‌گوییم یوگای شهود. از این جهت است که گاه می‌گویند سه یوگا داریم و گاهی می‌گویند چهار یوگا.

همۀ این چهار طریق زیرمجموعه‌هایی دارند؛ هم معرفت، هم ریاضت اخلاقی، هم شهود، و هم عمل یا خدمت. اما در این میان، طریق عمل یا خدمت سه شاخۀ مهم دارد:

۱. شاخۀ انقلابی‌گری

۲. شاخۀ اصلاح‌گری

۳. شاخه عشق‌ورزی

معمولاً این سه شاخه را سه شاخۀ فرعی از طریقت عمل می‌دانند. در طریق عمل گاه گفته می‌شود که کسانی در فکر کاستن از درد و رنج دیگران هستند، اما از این طریق که کلّ ساختار زندگی اجتماعی را به هم

---

1. bhakti
2. knowledge by absence
3. knowledge by presence

بریزند! به این عدّه می‌گویند کسانی که اهل عملِ انقلابی‌اند. رابیندرانات تاگور، یکی از اشکالاتی که بر گاندی می‌گرفت این بود که می‌گفت: گاندی از من دعوت کرده که انقلابی باشم و به یوگای من توجه نکرده است. یوگای من این یوگا نیست. یوگای عملِ انقلابی یکی از شاخه‌های یوگای عمل است. یوگایی که به نظر شخص دارندهٔ آن تا زمانی که ساختار اجتماعی به‌گونه‌ای است که هست، ما نمی‌توانیم از درد و رنج دیگران بکاهیم، و برای کاستن از درد و رنج دیگران باید ساختار اجتماعی جدیدی فراهم آوریم. تعبیر «اجتماعی» که در اینجا به‌کار می‌رود به معنای عام آن است که شامل امور اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، و هر چیز دیگری که جنبه اجتماعی دارد می‌شود.

شاخهٔ دومِ یوگای عمل، یوگای اصلاح‌گری است. یوگای اصلاح‌گری یوگایی است که می‌گوید در هر ساختار اجتماعی می‌توان از درد و رنج کاست و لازم نیست که ما دست به ترکیب نهادها و ساختارهای اجتماعی بزنیم. ما می‌توانیم در درون هر ساختار اجتماعی، از درد و رنج انسان‌ها بکاهیم، و اصلاً نیاز به تغییرات ساختاری، یا به تعبیر دیگر، تغییرات نهادی نیست.

یوگای سوم یوگای عشق‌ورزی است. تفاوت یوگای عشق‌ورزی با یوگای انقلابی‌گری و اصلاح‌گری در این است که یوگای انقلابی‌گری و اصلاح‌گری هر دو به منشأ بیرونیِ درد و رنج عطف توجه می‌کنند؛ یا به تعبیر بهتر، می‌خواهند درد و رنج را از طریق حذف ماده و منبع درد و رنج کاهش دهند. اما طریق عشق‌ورزی طریقی است که به منشأ درونی عطف توجه می‌کند، و در پی این است که از راه مهربانی با دیگران، درد و رنج را برای آنها قابل تحمل کند. پس این شاخه به منشأ درونی درد و رنج توجه دارد، نه به منشأ بیرونی. معمولاً به این شاخه می‌گویند subjective و به آن دو شاخه می‌گویند objective. آن دو دسته می‌خواهند آنچه را که در

بیرون موجب درد و رنج می‌شود از بین ببرند، و بنابراین می‌خواهند منشأ درد و رنج را از بین ببرند تا درد و رنج از بین برود. اما در طریق عشق‌ورزی، به منشأ بیرونی درد و رنج کاری ندارند، ولی می‌خواهند منشأ درونی درد و رنج را از بین ببرند و معتقدند که منشأ درونی درد و رنج می‌تواند از طریق ملاطفت مرتفع شود. به تعبیر بهتر، می‌توان گفت نوعی معنا به درد و رنج می‌بخشند و درد و رنج را قابل تحمل می‌کنند. این سه طریق، زیرمجموعهٔ طریقت عمل یا خدمت‌اند.

انواع معلمان معنوی

اما نکتهٔ دیگری نیز در این ادیان گفته می‌شود و آن اینکه ادیان شرقی و سنّت‌گرایان، معلمانی[1] را که ما در زندگی داریم معمولاً به انواعی تقسیم می‌کنند و می‌گویند معلمان ما این چند دسته هستند؛ یعنی کسانی که می‌توانند در طریقت به ما کمک کنند. البته این معلمان با یکدیگر متفاوت‌اند و در هر یک از آنها معمولاً جنبه‌ای غلبه دارد.

۱. گوروها: قبلاً گفتیم که یک دسته از معلمان ما، معلمانی هستند که در ادیان شرقی از آنها به گورو تعبیر می‌کنند. خودِ گورو[2] به لحاظ لغوی یعنی استاد معنوی، استاد روحانی، یا به تعبیر ما مرشد. معمولاً گفته می‌شود که این گوروها کسانی هستند که بیشترین کاری که می‌توانند برای متعلّم خودشان انجام دهند، کار دوم یعنی کمک به ریاضت اخلاقی است. لذا به درد کسانی می‌خورند که یوگای ریاضت دارند. به این معنا که این گوروها می‌توانند برای کسی که در راه ریاضت اخلاقی به صعوبت‌ها یا به نادانی‌هایی دچار می‌شود، کاری انجام دهند، و بنابراین در ریاضت اخلاقی به او کمک کنند. این نوع کمک دو صورت دارد:

---

۱. معلم به معنای عام آن.

2. guru

صـورت اوّل ایـن است کـه انسـان در مسیر ریـاضت اخـلاقی بـه صعوبت‌هایی برمی‌خورد و با رجوع به استاد، رفع صعوبت می‌کند. مثال آن در فرهنگ ما مواردی است که کسی پیش استادش مـی‌رود و مـثلاً می‌گوید من هنوز نتوانسـته‌ام حَسَـد را در خـودم ریشـه‌کـن کـنم و از او درخواست کمک می‌کند.

صورت دوم این است که‌گاه نادانی‌هایی وجود دارد و گورو به شخص کمک می‌کند که چه کند. یعنی غیر از صعوبت‌ها، نادانی‌هایی برای رهرو وجود دارد. پس این گوروها چنین کاری را بیشتر بـرای کسـانی کـه اهـل ریاضتِ اخلاقی‌اند ولی خودشان نـمی‌دانـند کـه چـه بـاید کـرد، انـجام می‌دهند. گاه رهروان در مقام عمل نمی‌دانـند چـه بـاید کـرد، کـه بـه آن می‌گویم مشکل؛ و گاه در مقام نظر نمی‌دانـند چـه بـاید کـرد، کـه بـه آن می‌گویم جهل و ندانستن. این گوروها یک دسته از معلمان هستند.

۲. بودی‌سَتْوَه‌ها: دستهٔ دیگر کسانی هستند که از آنها به «بودی‌سَتْوَه» تعبیر می‌شود، یعنی بیدارشـده‌های بـالقوّه. بـودا یـعنی بـیدارشـده، امـا بودی‌ستوه یعنی بیدارشدهٔ بالقوه. بیدارشدهٔ بالقوه یعنی کسی کـه هـنوز بالفعل به مقام بودا نرسیده است. «بالفعل به مقام بودا نرسیده» یعنی هنوز به مقامی نرسیده که بتواند از سَمْسَرَه نجات پیدا کند، اما گویا در این راه است. به چنین کسی می‌گویند بودی‌ستوه. بودی‌ستوه‌ها معمولاً بـه درد کسانی می‌خورد که بیشتر گرایش به شهود دارند. کاری که بودی‌ستوه‌ها می‌کنند این است که می‌توانند قسمتی از آن چیزی را که یافته‌اند، به شما نشان دهند. لذا هنر این بودی‌ستوه‌ها کشف نیست، بلکه بیشتر از کشف، پرده‌برداشتن از مکشوفات است. کشفِ شخصی آن‌قدر برای آنها مـهم نیست که پرده‌برداشتن از مکشوفات. به تعبیر خودمانی، آنها یک چشمه از آن چیزی را که یافته‌اند به شما نشان مـی‌دهند؛ لذا بـرای کسـانی کـه یوگای شهود دارند بسیار نافع هستند.

شاید دوستان کتاب آقای کِن ویلبِر را دیده باشند. ایشان کتابی دارد به نام *The Atman Project* ، یعنی پروژهٔ آتمن یا پروژهٔ خدا. خود ایشان نیز اهل همین وادی است. ایشان تأثیراتی را که این‌سنخ افراد، یعنی بودی‌ستوه‌ها، می‌توانند بر کسانی که طالب شهود هستند بگذارند و آنها را به راه بیندازند، در این کتاب، مخصوصاً در فصل ماقبل آخر، به‌خوبی توضیح داده است. این کتاب، کتاب بسیار جالبی است. خود آقای کِن ویلبِر به لحاظ سلوک دینی از عارفان بودایی است. تعلق خاطرش هم به بودایی‌گری تَبَّتی است، اما در آکادمی‌های غرب نیز روان‌شناسی خوانده و از استادان بزرگ روان‌شناسی در جهان است. ایشان همان کسی است که هیوستون اسمیت دربارهٔ او می‌گوید: کن ویلبر، اَینشتَینِ عالَم روح است. اینشتین در عالم مادّه چقدر تأثیر داشت، و چه بُعدی کشف کرد که تا آن زمان کشف نشده بود؛ همین تأثیر را کن ویلبر در عالَم روح داشت؛ عین تعبیرِ هیوستون اسمیت این است که می‌گوید او اَینشتَینِ عالَم روح است. برای آثار او بسیار ارزش قائل‌اند. لذا با وجود اینکه اکنون سنّش نزدیک به ۵۵ سال است، ولی مجموعه آثارش تا اکنون دوبار تجدید چاپ شده است. این نشان‌دهندهٔ بُرد فکری فراوان اوست. متأسفانه ایشان در کشور ما اصلاً شناخته شده نیست و هیچ‌یک از کتاب‌هایش به زبان فارسی ترجمه نشده است. تقریباً می‌توان گفت مهم‌ترین کتابش همین کتاب پروژهٔ آتمن[1] است.

۳. شَمَن‌ها: اما دستهٔ سومِ معلمان طریقت، کسانی هستند که از آنها به شَمَن تعبیر می‌شود. دوستان می‌دانند که تعبیر «شَمَن» در اصل در ادیان آفریقایی ــ که معمولاً ادیان مرده هستند و دیگر وجود ندارند ــ به‌کار می‌رود. ولی کسانی که در تاریخ ادیان کار می‌کنند می‌گویند اساساً شمنیسم[2] در همهٔ ادیان کم یا بیش وجود دارد.

1. The Atman Project
2. shamanism

کارکرد شَمَن‌ها چیست؟ شَمَن‌ها همان‌طور که میرچا اِلیاده نیز اشاره کرده است، ظاهراً دو کارکرد مختلف داشته‌اند. بعضی از شمن‌ها اصلاً کارشان خدمت است. یعنی همان یوگای خدمت و عمل دارند، منتها عمل از راه توسل به عوامل ماوراءَالطبیعی. مثلاً شَمَن‌ها باران‌زایی می‌کنند. همین الآن در آفریقا شَمَن‌ها باران‌زایی می‌کنند و کارهایی می‌کنند که ما با طُرُق عادی نمی‌توانیم انجام دهیم. مثلاً هم‌اکنون بعضی از شَمَن‌ها در رشد گیاهان تأثیر می‌گذارند. دوستان بهتر از بنده می‌دانند که هم‌اکنون شَمَن‌هایی در آفریقا هستند که گیاهی را که مثلاً به‌طور معمول دو ماهه به حد کمال می‌رسد، با صرف نگاه‌کردنِ به آن، در عرض پنج روز به کمال می‌رسانند. مثلاً با نگاه‌کردن به یک مزرعهٔ هندوانه، آنها را در عرض پنج روز رشد می‌دهند.

این مطلب آن‌قدر جدی است که اکنون در محافل آکادمیک مورد بحث است. شما حتماً فیلسوف علم معروف معاصر آقای فایْرابِند را می‌شناسید که مهم‌ترین کتابش بر ضدّ روش[1] است. دو کتاب نیز بعداً نوشت، یکی به نام علم در جامعهٔ آزاد و دیگری به نام وداع با عقل. این سه کتاب، کتاب‌های مهم او هستند. این مطالب آن‌قدر به جدّ گرفته شده است که ایشان در کتاب‌هایش از کار شمن‌ها به عنوان بدیل علوم تجربیِ مدرن یاد می‌کند. یکی از اصول جدّی تفکر آقای فایْرابِند این است که می‌گوید علوم تجربیِ مدرن به دلیل **واقع‌بینیِ** بیشتر، **عینیت‌گراییِ** بیشتر، و بیشتر **متدولوژیک بودن**شان نیست که اکنون ۴۰۰ سال و اندی است که جهان را تسخیر کرده‌اند. اصلاً به این دلایل نیست. او می‌گوید نباید فکر کنیم که این علم به این دلیل ۴۰۰ سال است همهٔ شؤون زندگی ما را در بر

۱. این کتاب توسط آقای قوام صفری به فارسی نیز ترجمه شده است، منتها ترجمهٔ بسیار بدی است.

گرفته که کفایتی دارد که سایرِ ــ به تعبیر او ــ سنت‌ها[1] نداشتند. او می‌گوید رشد این علوم به آن دلایلی که شما فکر می‌کنید نیست. چنین نیست که این علومِ مدرن، نسبت به سایر رقبایشان، واقع‌بین‌تر، یا عینیت‌گراتر، و یا متدولوژیک‌ترند. پس رشد این علوم به جهت هیچ‌یک از این سه خصلت نیست. اگر این‌گونه است، پس به چه جهت است که این علوم این‌قدر رشد کرده‌اند؟ او می‌گوید به جهت این است که دولت‌ها به متصدیان علوم تجربی بودجه می‌دهند! آنگاه مثال می‌زند و می‌گوید: امروزه اگر یک فیزیک‌دان در هر جای دنیا به دولت یا به سازمان برنامه و بودجه، و خلاصه به مقامات ذی‌ربط رجوع کند و بگوید من طرحی در ذهنم دارم، حتّی اگر احتمال موفقیت این طرح ۱۰ درصد هم باشد، معمولاً در عرف جوامع امروز بودجه در اختیار او می‌گذارند و می‌گویند برو آزمایشگاه و لابراتوار به پا کن، و محقق و زیردست بگیر و آزمایش‌ها و پژوهش‌هایت را انجام بده؛ و اتفاقاً ممکن است بعد از چند سال، صدها میلیون تومان هم خرج کند، اما بگوید طرح من به نتیجه نرسید. فایرابند می‌گوید این کار قُبحی ندارد و به راحتی به آن بودجه می‌دهند؛ اما اگر یک شَمَن برود امریکا در سازمان برنامه و بودجه و بگوید به من بودجه بدهید، می‌خواهم ده نفر شَمَن زیر دست خودم بپرورم. اگر از او بپرسیم که شما چه کار می‌کنید، او بگوید: مگر در حال حاضر یکی از بزرگ‌ترین مشکلات شما کمبود آب نیست؟ من شَمَنِ باران‌زا هستم و اگر شما به من بودجه بدهید من طیّ بیست سال آینده، بیست نفر مثل خودم پرورش می‌دهم. در اینجا فایْرابِند می‌گوید: کدام دولت است که یک دینار به این شَمَن بودجه بدهد؟! بعد می‌گوید: اگر شما بیایید به شَمَن‌ها، به جادوگران، به کسانی که تسخیر ارواح می‌کنند، به کسانی که احضار جنّ

---

۱. چون او علم را یک سنت می‌داند.

می‌کنند، و به کسانی که بیماری‌ها را از راه دور شفا می‌دهند نیز بودجه بدهید، هیچ بعید نیست که بزودی اصلاً بساط علومی که به نام علوم تجربیِ مدرن معروف‌اند، به دلیل کارآیی[1] بیشترِ آن علوم غریبه، برچیده شود. سپس همین باران‌زایی را مثال می‌زند و می‌گوید: این مطلب را شوخی نگیرید! ما که به رأیَ‌العین می‌بینیم که در آفریقا، وقتی قبیله‌ای باران بر آنها نمی‌بارد، این شَمَن می‌آید و یک سلسله حرکات و سَکَنات و پرتاب‌شدن‌ها و از بالا به پایین رفتن‌ها انجام می‌دهد، و بعد هنوز چند دقیقه‌ای نگذشته که می‌بینیم از افق رعد و برق و باران شروع شد. این کارها و وقایع که شوخی نیست! فقط مسئله اینجاست که چون شما به آنها بودجه نمی‌دهید هیچ‌کس نمی‌آید خودش را بیست سال تحت آموزش‌های این شَمَن بگذارد. لذا فقط و فقط به دلیل اینکه دولت‌ها امکانات در اختیار عالمان علوم تجربی گذاشته‌اند، این علوم چنین پیش رفته‌اند. برای این منظور هم مثالی می‌زند و می‌گوید: چین در بیست سال اخیر به طبّ سوزنی بودجه داد، و اکنون شما می‌بینید که طبّ سوزنی در دنیا دارد چه می‌کند. طب سوزنی همان طب سوزنی است و هیچ فرقی نکرده، اما تا ۲۵ سال پیش به طب سوزنی بودجه نمی‌دادند. اگر کسی می‌رفت و می‌گفت به من برای فلان تحقیقات طب سوزنی بودجه بدهید، لبخند می‌زدند و می‌گفتند: التماس دعا داریم! ولی اکنون که بودجه می‌دهند، به‌خوبی می‌بینید که چه می‌کند. خودتان می‌بینید که امروزه طب سوزنی پزشکی شیمیایی شما را پیش برده است.

آنگاه ایشان ــ به‌خصوص در کتاب وداع با عقل ــ بر این نکته تأکید می‌کند که: این امر، فقط و فقط، نتیجهٔ تبلیغات[2] است، و فقط و فقط نتیجهٔ امکانات مادی وسیعی است که در اختیار علم تجربی مدرن گذاشته‌اند؛

---

1. efficiency
2. propaganda

علمی که به‌طور مثال، پنجاه سال از تحقیقاتِ آن صرفاً این است که واقعیت بسیار جزئی جدیدی را کشف کند. ولی اگر شما به این شَمَن‌ها نیز بودجه بدهید، خواهید دید که این‌گونه علوم نیز چقدر رشد خواهند کرد. آنگاه فایرابند می‌گوید به نظر من حال که شما به خاطر کاغذ و مصارف دیگر، جنگل‌ها را این‌گونه از بین می‌برید، با این مشکل مواجه‌اید که این گیاهان به آن سرعتی که تخریب می‌شوند، رشد نمی‌کنند؛ یعنی میزان تخریب‌کردنِ شما با سرعت رشد گیاهان تناسب ندارد. حال اگر شَمَنی بیاید به شما بگوید «به من بودجه بدهید، من جنگل‌هایی را که باید هشتاد سال بگذرد تا رشد کنند، یک ساله به همان جایی می‌رسانم که شما هشتاد سال باید برایش صبر کنید»، چرا باید به او بودجه نداد؟! چه دلیلی برای این کار دارید؟ بله، ممکن است بگویید دروغ می‌گوید. اگر این‌طور است، بیایید اثبات کنید که دروغ می‌گوید! ما که می‌بینیم او دارد این کار را می‌کند. ما که می‌بینیم او با پنج روز نگاه‌کردن هندوانه را به وزن ۹ـ۸ کیلو می‌رساند! این کارِ او نیز یک مِتُد[1] است، منتها شاگرد به دنبال این متد نمی‌رود؛ چون با خودش می‌گوید: اولاً چگونه می‌توانم با بیست سال فقر و مسکنت شَمَن شوم! و ثانیاً اگر هم شَمَن شوم همه به من می‌خندند.

این است که این مطلب واقعاً مطلب شوخی‌ای نیست. یعنی مسئلهٔ باران‌زایی، مسئلهٔ رشددادن گیاهان، و مسئلهٔ محیط‌زیست و اینکه می‌توان با یک سلسله حرکات از آلودگی‌ها کاست، مطالبی نیست که با یک لبخند بشود از کنار آنها گذشت.

درواقع دو تن از فیلسوفان علم بزرگ روزگار ما هستند که با راسیونالیزم[2] و علم‌پرستی/علم‌زدگی[3] مخالفت می‌کنند. یکی همین

1. method
2. rationalism
3. scientism

آقای فایْرابِند است و یکی هم آقای تامْس کون. از تامس کون کتاب ساختار انقلاب‌های علمی توسط مرحوم احمد آرام به فارسی ترجمه شده که البته ترجمهٔ ضعیفی است. از فایْرابِند هم فقط کتاب بر ضدّ روش به زبان فارسی ترجمه شده است که آن نیز ترجمهٔ بسیار بدی دارد. مقصود اینکه کسی مثل فایْرابِند در روزگار ما به صورت جدّی این مطلب را طرح می‌کند که ما غربیان بی‌جهت به یک سنت پر و بال دادیم و این سنت توانست چنین کارهایی انجام دهد؛ با اینکه ما می‌توانیم به سنت‌های دیگر نیز عطف توجه کنیم، که در این صورت، آنها نیز رشد خواهند کرد. بعد ایشان می‌گوید: من فقط و فقط زمانی کارآیی و کفایت بیشتر علوم تجربیِ مدرن را قبول می‌کنم که شما به اندازهٔ بودجه‌ای که به علم غربی می‌دهید به سنت‌های دیگر هم بدهید. آنگاه ۷ـ۸ مورد از این سنت‌ها را نام می‌برد؛ علوم فراروان‌شناختی، شَمَنیزم، تسخیر ارواح، و احضار جنّ از جملهٔ این سنت‌ها هستند. او می‌گوید به این سنّت‌ها نیز همان امکاناتی را که به عالمان علوم تجربی داده‌اید بدهید، آنگاه خواهید دید که آنها نیز چه می‌کنند. سپس به عنوان یک نمونه، طبّ سوزنی را اسم می‌برد و می‌گوید طب سوزنی هم مثل این سنّت‌ها تلقی می‌شد، اما اکنون می‌بینید که طب سوزنی واقعاً کارهای شگفت‌انگیزی انجام می‌دهد که هیچ‌گاه طبّ شیمیایی انجام نمی‌داد.

یکی از آشنایان خود بنده گرفتار چاقی شد. زمانی به من گفت که وزنم به ۱۴۰کیلو رسیده، و به همه‌جا هم رجوع کرده‌ام، اما تأثیری نداشت. خلاصه پس از مدتی، در تهران پیش یک متخصص طب سوزنی رفت و در فاصلهٔ دقیقاً یک ماه وزنش از ۱۴۰کیلو به ۶۵کیلو رسید. حال به نظر شما آیا طب شیمیایی جدید می‌تواند چنین کاری انجام دهد؟ طبّ سوزنی هم بالاخره برای خودش علمی است؛ اما ما هیچ‌گاه به طب سوزنی آن اهمیتی را که برای طب شیمیایی قائل هستیم، نمی‌دهیم.

برگردیم به اصل بحث. پس بعضی گفته‌اند شَمَنان درواقع کارشان خدمت است، منتها از طُرُق ماوراءَالطبیعی این کار را انجام می‌دهند.

اما بعضی گفته‌اند: نه، شمن‌ها درواقع به درد کسانی که در پی خدمت هستند نمی‌خورند. کار شَمَن‌ها فقط این است که به کسانی که در پی شهود هستند، شهودهای ابتدایی را نشان می‌دهند.

○ به نظر می‌رسد ادعایی که فایْرابِند می‌کند مبنی بر اینکه ما با توجه بی‌جهت، به یک سنت پر و بال داده‌ایم و سنت‌های دیگر را تضعیف کرده‌ایم، قدری محل مناقشه است. واقعِ امر این است که در کنار آن سنت‌هایی که قبلاً پـر و بـال داشته‌اند، سنت نوپایی به نام علم‌گرایی با متدولوژی جدید و بدون حمایت، به تدریج رشد کرده است. اما بعد که کارایی خودش را نشان داد، به همان نسبت توانست امکانات و بودجه جلب کند و امروزه مسلط شده است. یعنی این‌گونه نبود که ابتدا به ساکن به آن بودجه بدهند و به این صورت درآید.

● اتفاقاً خود فایْرابِند هم متوجه این مطلب هست، نه اینکه متوجه نیست. فقط می‌گوید من قبول می‌کنم که علم یکباره در فاصلهٔ اندکی توفیق‌هایی پیدا کرد و این توفیق‌ها چشم‌ها را خیره کرد. او اتفاقاً تاریخ و مدت این پیشرفت را دقیقاً مشخّص می‌کند و آن را ۱۵۰ سال می‌داند؛ و می‌گوید مردم در یک فاصلهٔ ۱۵۰ ساله، به صورت ملموس پیشرفت‌های حیرت‌انگیزی در علم دیدند. اما این مسئله باعث شد که یکباره مغالطه‌ای مرتکب شوند و آن اینکه بگویند: اگر چیزی در ۱۵۰ سال این‌قدر رشد می‌کند، پس در ۱۵۰۰ سال چقدر رشد خواهد کرد؟! درخت گردکان به این بزرگی/درخت هندونه الله اکبر! یعنی درست مثل این است که من یک ثانیه در بادکنکی بدمم، و یک سانتی‌متر مکعب به حجم آن اضافه شود. بعد ده ثانیه بدمم و ده سانتی‌متر مکعب دیگر به حجم آن اضافه شود. آنگاه با خودم بگویم: اگر من پنج روز در این بادکنک بدمم، حتماً به

اندازهٔ یک دانشکده می‌شود! غافل از اینکه اگر ده دقیقهٔ دیگر بدمم می‌ترکد! چنین نیست که جریان به همین ترتیبی که تا اکنون ادامه پیدا کرده است، تا ابد ادامه پیدا کند. نخیر! فقط تا ده دقیقه این سخن شما درست است ــ یعنی به ازای هر یک ثانیه دمیدن، یک سانتی‌متر مکعب به حجم بادکنک اضافه می‌شود ــ اما بالاخره این نیز حدّی دارد. ایشان می‌گفت: طیّ این ۱۵۰ سال، این توفیق برای علم حاصل آمد، اما غربیان گفتند علمی که در طیّ ۱۵۰ سال این کارها را می‌کند، اگر ۱۵۰۰ سال یا ۵۰۰۰ سال بشود چه می‌کند؟ اما حال که استقرار پیدا کرده است می‌بینیم که نخیر، اتفاقاً رشدش بسیار هم بطیء شده و آن رشدی که ما تصور می‌کردیم نکرده است.

از آن طرف، یک سلسله ــ به تعبیر او ــ سنت‌های[1] دیگر، را می‌بینیم که این سنت‌ها اتفاقاً کارآیی‌های بسیار جدی‌ای دارند و لااقل باید امکاناتی به آنها داده شود. البته ممکن است همین سنّت‌ها نیز بعدها سرنوشت‌شان مثل علوم تجربی شود. یعنی امکان دارد که آنها نیز اول موفقیّت‌هایی نشان بدهند، ولی بعدها ببینیم که مثل اینکه آنها نیز حدّ خاص و اینرسی‌ای داشته‌اند که به آن حد که رسیدند دیگر لَخت شده‌اند و سستی گرفته‌اند. اما به‌هرحال، هنوز که به آنها مجال نداده‌اید. ایشان می‌گوید هنوز دولت‌های دنیا حاضر نیستند به مؤسسه‌ای که در باب shamanism کار می‌کند بودجه بدهند؛ اما می‌بینیم که شَمَن‌ها واقعاً کارهایی انجام می‌دهند و این کارها چیزهایی نیست که قابل انکار باشد.

به‌هرحال، حرفِ فایرابند، به نظر من، حرف جالبی است. البته نمی‌خواهم بگویم که این سخن کاملاً درست است. چون گاه انسان حقیقتی را در قولی استشمام می‌کند، ولی این بدان معنا نیست که توانسته

---

1. tradition

آن را اثبات کند. اما در خصوص این بحث، به نظر من اگر روزی امتحاناً همین کاری را که در مورد طب سوزنی انجام گرفت، در مورد shamanism نیز انجام بگیرد، نتایج جالبی حاصل خواهد شد. شاید اگر این تحقیقات ادامه پیدا کند و بیست نفر انسانِ مستعد در مؤسسه‌ای تحقیقات شَمَنی انجام دهند، آهسته‌آهسته ببینیم که خود این علم نیز رشد و پیشرفت کرد و به جاهایی رسید. همان‌طور که شاید ۳۰۰ سال پیش اصلاً تصور نمی‌کردند که این علم فیزیک و شیمی به جایی برسد که اکنون رسیده است، ممکن است امروز نیز اصلاً قابل تصور نباشد که shamanism می‌تواند تا بدانجا رشد کند.

مثال خیلی ساده‌ای بزنم که مدتی قبل در مجلات خواندم. این آقای کارلوس کاستانِدا که آمد و رفت و دو سه سال پیش مرحوم شد، بالاخره ادعاهایی کرد. آیا واقعاً سزاوار نیست که حتّی برای تکذیب ادعاهایش، بودجه‌ای به مؤسسه‌ای بدهند و بگویند بروید ببینید واقعاً این ادعاهایی که او داشت درست است یا نه؟ اگر این کار صورت بگیرد و معلوم شود که درست است، سود دارد؛ اگر هم معلوم شود که نادرست است، باز هم سود دارد. اما گویی مجامع و محافل آکادمیک مدرن با نوعی بی‌اعتنایی عجیب از کنار پدیدهٔ دون‌خُووان، دون‌خِنارُو و کاستانِدا گذشتند. از این لحاظ است که بنده بارها در بعضی از بحث‌ها گفته‌ام که عقلانیت مدرن، عقلانیت جامع نیست. این تعبیر را بنده زیاد به‌کار برده‌ام که عقلانیت زمانی عقلانیت است که جامع باشد. اینکه بعضی از واقعیت‌ها را ــ در عین اینکه واقعیتِ آنها را نمی‌توانیم انکار کنیم ــ به علت اینکه نمی‌توانیم آنها را تبیین کنیم، از واقعیّت بودن بیندازیم، به نظر من عقلانیتِ غیرجامع و ناقص است. اما عقلانیتِ جامع اقتضا می‌کند که چون این پدیده نیز پدیده‌ای واقعی است، بر روی آن کار کنیم؛ حال، اگر در اثر کارهایمان به این نتیجه رسیدیم که این پدیده نامطلوب است، خب به نامطلوب‌بودن آن

پی برده‌ایم، و اگر به این نتیجه رسیدیم که مطلوب است، به مطلوب‌بودن آن پی برده‌ایم.

○ حَصرِ یوگاها در چهارتا چه دلیلی دارد؟ چون چیزهای دیگری غیر از این چهارمورد نیز وجود دارد که آرامش می‌آوَرَد.

● هیچ دلیلی ندارد. فقط دلیل استقرائی است. اگر شما بتوانید قِسم پنجمی پیدا کنید، هیچ مشکلی ندارد. آنها معتقدند بالمآل انسان‌ها در یکی از این چهارتیپ می‌گنجند و بالمآل با این نوع طیّ طریق است که آرامش پیدا می‌کنند.

یک نمونهٔ بسیار جالب برای شما بگویم. آنها اعتقادشان بر این است که حتّی اینکه ادیان مختلف و مذاهب مختلف ظهور می‌کنند به دلیل همین سنخ‌های مختلف روانی است. یعنی می‌گویند اگر تعالیم بنیانگذار یک دین و مذهب بر شما عرضه شود، و شما چهار نفر باشید با چهارتیپ روانی مختلف که با کمال صداقت و جدّیت به این تعالیم گوش جان می‌سپارید و خودتان را در معرض این تعالیم قرار می‌دهید، آنگاه بدون اینکه عالماً عامداً قصد تحریف آن دین و مذهب را داشته باشید، بالمآل تدیّن شما چهار نفر با یکدیگر متفاوت می‌شود. تدین یکی از شما به یک نحو می‌شود، و تدین دیگری به نحو دیگر، و به همین ترتیب به نحو سوم و چهارم. بنابراین نمی‌توان از همهٔ انسان‌ها انتظار داشت که به یک نحو زندگی کنند، حتّی اگر همه بودایی یا مسلمان یا یهودی باشند. به تعبیری، شاید بتوان گفت[1] که «**کُلٌّ یَعمَلُ عَلی شاکِلَتِه**» (اِسراء: ۸۴) به چنین چیزی اشاره دارد، یعنی همه بر طبق شاکلهٔ خودشان عمل می‌کنند. یعنی هر یک شاکله‌ای دارند که طبق آن شاکله عمل می‌کنند. تعالیم یک دین بر هر چهار

۱. البته بنده فی‌الواقع نمی‌دانم این آیه به چه معناست، ولی شاید بتوان چنین چیزی گفت.

نفر عرضه می‌شود، ولی آن شخص قسمتی از دین برایش بزرگ و مهم و شاید بگوییم دل‌انگیز جلوه می‌کند، و برای دیگری قسمت‌های دیگری بزرگ و مهم و دل‌انگیز جلوه می‌کند.

○ آیا ریشهٔ فِرَق را می‌توان این‌گونه تبیین کرد. مثلاً هینه‌یانا، ماهایانا، و غیره در آیین بودا؟

● بله. بنده نیز در مصاحبه‌ای که با مجلهٔ هفت‌آسمان[1] داشتم همین نکته را گفته بودم. گفته بودم که اصلاً مذاهب مختلفی که در درون یک دین پدید می‌آیند به همین جهت است. چنین نیست که واقعاً هر کسی که فرقه‌ای در درون دینی ایجاد می‌کند، حتماً غرض و مرضی دارد و می‌خواهد در دین تحریفی بکند. به بیان ساده‌تر، شما قبول دارید که سیّدبن‌طاووس شخص بزرگواری بوده است، اما واقعاً دینداری سیدبن‌طاووس با دینداری کسی مثل ابوذر متفاوت است، در عین حال که در صداقت هیچ‌یک شکّی ندارید. کمااینکه ممکن است دینداری سلمان با دینداری ابوذر متفاوت باشد. در مورد هیچ‌یک از این افراد نمی‌توانیم بگوییم که می‌خواسته‌اند تعلیمات پیامبر را تحریف کنند. اما آن چیزی که ابوذر را برمی‌انگیخت، واقعاً سلمان را برنمی‌انگیخت؛ و آن چیزی که سلمان را برمی‌انگیخت، ممکن بود ابوذر را برنیانگیزد.

حتّی در مورد ائمهٔ ما به نظر می‌رسد که این بزرگان سنخ‌های روحی متفاوتی داشته‌اند. اینکه گفته می‌شود اگر امام رضا ــ سلام‌الله‌علیه ــ جای امام صادق(ع) می‌بودند مثل امام صادق عمل می‌کردند، یا اگر امام حسن جای امام حسین می‌بودند مثل امام حسین عمل می‌کردند و بالعکس، سخن درستی به نظر نمی‌رسد. اولاً که این سخن یک قضیهٔ شرطیهٔ خلاف

---

۱. ش۲، تابستان ۱۳۷۸.

واقع[1] است. چون اگر کسی جای شخص دیگری باشد همان «دیگری» می‌شود. پس فعلاً به این کاری نداریم. یعنی نمی‌توان گفت امام حسن اگر جای امام حسین بودند، همان کار را می‌کردند؛ چون اگر قرار باشد تماماً جای ایشان باشند، خُب دیگر امام حسین هستند نه امام حسن! اما در عین حال، از این اشکال منطقی هم که بگذریم، باز این سخن درست به نظر نمی‌رسد. یعنی به نظر نمی‌رسد که مثلاً در زمان حضرت کاظم ــ سلام‌الله‌علیه ــ نسبت به زمان حضرت رضا، در فاصلهٔ شش ماه یا یک سال، آن‌قدر زمانه عوض شده بود که یکی می‌بایست در زندانِ پدر از دنیا برود و یکی می‌بایست ولیعهدِ پسر شود! به نظر نمی‌رسد که صرفاً زمانه عوض شده باشد. یا مثلاً به نظر نمی‌رسد که حضرت امام حسین و حضرت سجاد، از یک سنخ روحیِ واحد بوده باشند. یعنی اگر حضرت سجاد ــ با همان تعبیر مسامحی که به‌کار می‌رود ــ جای امام حسین بودند، هیچ‌گاه قیام نمی‌کردند؛ عبادتی می‌کردند، رازی، نیازی، دعایی، مناجاتی، و مردم را تنبّه می‌دادند که به خود بیایید و توبه کنید. ایشان این‌گونه بودند و امام حسین آن‌گونه. این سخن نیز قائلانی دارد. البته این قائلان نمی‌توانند مدعای خودشان را اثبات کنند. فقط شاید بتوان گفت که فلان رأی از بهمان رأی معقول‌تر است؛ همین. به‌هرحال، واقعاً به نظر می‌رسد که ائمه از سنخ‌های متفاوتی بوده‌اند. واقعاً حضرت باقر و حضرت صادق با حضرت سجاد متفاوت‌اند، و حضرت سجاد نیز با امام حسین و امام حسین با امام حسن و هر دوی این بزرگان با حضرت علی‌بن‌ابی‌طالب ــ سلام‌الله‌علیهم. بالاخره این بزرگان با یکدیگر متفاوت‌اند و به نظر می‌رسد که سنخ‌های روحیِ متفاوتی دارند.

بنده بارها گفته‌ام که هیچ‌یک از ما ــ از این جهت که مسلمانیم ــ نیست که یکی از ادعیه و ربّناهای قرآن را به لحاظ نظری و تئوریک قبول نداشته

1. counterfactual

باشد و مثلاً ـ نَعوذُ بالله ـ بگوید این دعا بی‌ارزش است. هیچ‌یک از ما چنین چیزی نمی‌گوییم. اما انصافاً آیا شما در قنوتتان همه‌وقت آن آیهٔ دعایی را می‌خوانید که بنده می‌خوانم؟ نه، شما یک آیهٔ دعایی را می‌خوانید، بنده یک آیهٔ دعایی دیگر را، و همین‌طور آقای x و آقای y هم دعاهای دیگری را. به نظر شما اینکه شما به این دعا جذب شده‌اید و من به آن دعا، واقعاً رمزش چیست؟ هیچ‌یک از ما نمی‌گوییم که بقیه دعاها بی‌ارزش‌اند، بلکه چنین است که آن دعاها در نظر ما عظیم جلوه نمی‌کند. با اینکه می‌دانیم که آنها نیز دعاست و آنها را هم خدا گفته است و همهٔ آنها را به لحاظ نظری قبول داریم.[1] ولی بااین‌همه، شما همیشه «**رَبَّنا آتِنا فِی الدّنیا حَسَنةً و فی الاخرةِ حَسَنة**» را می‌خوانید، و یکی هم دعای «رَبَّنا هَب لَنا مِن لَدُنکَ رَحمَةً» را می‌خواند. به نظر شما چرا این‌گونه است؟ ما چه فرقی با یکدیگر داریم؟ چه چیزی باعث شده دعاهای ما با یکدیگر متفاوت باشد؟ اگر کسی در شب قدر بیاید در دل همهٔ ما حضور پیدا کند، می‌بیند ما از خدا چیزهای مختلفی می‌خواهیم. به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای از این تفاوت‌ها به سنخ‌های روانی متفاوت ما انسان‌ها برمی‌گردد، و به نظر من این مطلب واقعاً جدی است.

خاطرم هست که قبل از سال ۵۷ در اوج انقلاب، زمانی که در قم بودم، طلاب اعلامیه‌ای امضا کرده بودند و به درب خانهٔ علامه طباطبایی رفته بودند و می‌گفتند شما هم زیر این اعلامیه را امضا کنید. مثلاً اعلامیه‌ای بود به نفع امام و انقلاب و.... علامهٔ طباطبایی استنکاف می‌کرد و امضا نمی‌کرد. بعد، خیلی‌ها از جمله خود ما خیلی بدمان آمد! با خودمان می‌گفتیم آخر آدم چرا باید این‌قدر محافظه‌کار باشد؟ چرا باید این‌قدر در

---

۱. البته ممکن است کسی از حیث نظری هم در قبول این دعاها مشکل داشته باشد. اما فرض را بر این می‌گیریم که ما همه از لحاظ نظری قبول داریم که آنچه در قرآن آمده سخن خداست.

برابر ظالم بی‌تفاوت باشد؟ بعدها که عقلمان به اندازهٔ یک اپسیلون رشد کرد فهمیدیم که نخیر! نمی‌شود کار امام را از علامه طباطبایی انتظار داشت، کمااینکه کار علامه طباطبایی را هم نمی‌شود از امام انتظار داشت.

در مورد اصحاب ائمه در زمان خود ائمه هم واقعاً به نظر می‌رسد ائمه انتظار واحدی از آنها نداشته‌اند. بنده این‌طور احساس می‌کنم. شما می‌بینید واقعاً اصحاب ائمه در زمان خود ائمه روش‌های مختلفی داشته‌اند، اما همه تحمل می‌شدند. به‌گمان من یکی از علل این تحمل و وجود روش‌های مختلف، توجه داشتن به این نکته است. بنده گمانم بر این است که نمی‌توان برای همه نسخهٔ واحدی پیچید و گفت همه باید این‌گونه عمل کنند.

بله، البته به نظر می‌رسد که دو قسمت از اخلاق را می‌توان از همه خواست، ولی قسمت سوم اخلاق را نمی‌توان. چون به نظر می‌رسد اخلاق سه کار برای ما می‌کند یا، به تعبیر بهتر، سه قسمت دارد:

۱. یک قسمتِ اخلاق اساساً اخلاق اجتماعی است. در اخلاق اجتماعی تمام غرض و غایت این است که افراد جامعه به صورتی زندگی کنند که کیان اجتماعی محفوظ بماند. غایت اخلاق اجتماعی همین است که به‌گونه‌ای عمل کنیم که جامعه از هم نپاشد. یعنی به‌گونه‌ای عمل کنیم که نظم، امنیت، عدالت، و رفاه، در جامعه منحفظ بماند. اگر ما بتوانیم نظم و عدالت و رفاه و امنیت را در جامعه حفظ کنیم، جامعه روی پای خودش می‌ماند، زندگی می‌چرخد، و امور آن تمشیت می‌شود. بسیاری از ضوابط اخلاقی فقط کارشان این است.

۲. قسمت دوم اخلاق، اخلاقی است که من از آن به اخلاق روان‌شناختی تعبیر می‌کنم. غایت اخلاق روان‌شناختی این است

که شما در همین وضع روحی و روانیِ فعلی‌ای که فی‌الحال به سر می‌برید، بتوانید به آرامش و شادی و امید و رضایت باطن دست یابید. این قسم دوم اخلاق است. مثال بسیار ساده‌اش اینکه وقتی انسان دروغ می‌گوید، دستگاه‌های دروغ‌سنج نوعی نابسامانی را در او نشان می‌دهند. این نشان می‌دهد که ما وقتی دروغ می‌گوییم، درواقع خودمان را دستخوش اضطراب می‌کنیم. بسیاری از آنچه که در اخلاق گفته می‌شود برای این است که شما آرامش داشته باشید نه اضطراب، شاد باشید نه اندوهگین، و امیدوار باشید نه ناامید؛ ولی در عین حال وضع روحی‌تان همین وضع روحیِ فعلی است. «وضع روحی‌تان همین وضع روحی فعلی است» یعنی چه؟ یعنی وضع روحی‌ای دارید که عُرفِ مردم دارند.[1] با این حال در این قسمتِ اخلاق می‌گویند در همین وضع روحی اگر دروغ نگویی آرامش بیشتری داری؛ یا در همین وضع روحی اگر سرقت نکنی شب با خیال آسوده می‌خوابی، ولی اگر سرقت کنی شب باید این پهلو آن پهلو شوی تا خوابت ببرد و دیگر آرامش عصبی نخواهی داشت، و قِس علی‌هذا.

۳. اخلاق قسمت سومی هم دارد و آن این است که دیگر وضع روحی فعلی را هدف قرار نمی‌دهد. قسمتی از اخلاق برای این آمده است که شما اصلاً از این وضع روحی بیرون بیایید. یعنی چیزهایی که فی‌الحال انسان‌ها را شاد می‌کند شما را شاد نکند، و چیزهایی که فی‌الحال انسان‌ها را اندوهگین می‌کند شما را اندوهگین نکند. به چیزهایی که مردم عرفاً به آنها امید می‌بندند، امید نبندی، و از چیزهایی که عرفاً مردم از آنها بیم دارند بیم

---

1. common sensical

نداشته باشی. این اخلاقِ سوم است. درواقع باید به این اخلاق سوم گفت اخلاق روحانی یا اخلاق عرفانی. امروزه معمولاً به این اخلاق سوم می‌گویند اخلاقی که در پی خودآفرینی[1] است. اخلاق دوم، اخلاقی بود که در پی self-realization است. در اخلاق سوم، اصلاً خودآفرینی می‌کنید و می‌توانید خود جدیدی در خودتان بیافرینید. این خودآفرینی غیر از self-realization است.

وقتی انسان‌ها تیپ‌های روانی مختلف دارند، چیزی که حتماً از آنها انتظار داریم اخلاق نخست است که سطح پایین‌تر است. یعنی آنها باید به‌گونه‌ای زندگی کنند که کیان اجتماعی متلاشی نشود. اگر دقت کنید در کدام بخش از اخلاق معمولاً ضمانت‌های حقوقی وجود دارد؟ در همین قسم اول یعنی در اخلاق اجتماعی. مثلاً می‌گویند سرقت کردن جرم است و جریمه یا مجازات دارد. چرا پشت سر این قسم از اخلاق ضمانت حقوقی می‌آورند؟ چون عدم رعایت این نوع اخلاق، اصلاً کیان اجتماعی را خدشه‌دار می‌کند، لذا ضمانت‌های حقوقی برای آن در نظر می‌گیرند.

در قسم دوم اخلاق، دیگر انتظار هم‌گونگی و همرنگی کمتر است؛ و در قسم سوم انتظار هم‌گونگی و هم‌رنگی باز هم کمتر است. قسم اول درواقع حدّ نصاب اخلاقی‌زیستن است؛ اما قسم دوم رتبهٔ دوم و قسم سوم رتبهٔ سوم اخلاقی زیستن است. حال آن چیزی که مسلم است و شکی در آن نیست این است که ما از تیپ‌های مختلف انسان‌ها در این جهت سوم نمی‌توانیم انتظار واحد داشته باشیم. چیز دیگری که آن نیز مسلم است این است که باید در جهت اول انتظار واحد داشته باشیم. جهت دوم هم نوعی حالت برزخی دارد که باید قدری در آن تسامح بورزیم.

1. self-creation

به نظر می‌رسد تعلیم و تربیت اجتماعی هم فقط و فقط باید ناظر به قسم اول باشد. تعلیم و تربیت اجتماعی باید در حدّی باشد که فرد و شهروند طوری زندگی کند که کیان شهر خودش و جامعهٔ خودش را از بین نبرد. همین! پس تعلیم و تربیت باید ناظر به این بخش باشد و لذا می‌تواند نوعی حالت عمومی داشته باشد. اما وارد قسمت دوم که می‌شویم عمومیّت کمتر است؛ و وارد قسمت سوم که می‌شویم به مراتب کمتر می‌توانیم چنین انتظاری داشته باشیم.

مطلب دیگر این است که به نظر می‌رسد توجه به تیپ‌های روانی مختلف، در دین اسلام و در فرهنگ اسلامی کم است. در میان عرفا ممکن است باشد، ولی ما در کتاب‌های رسمی اخلاق ندیده‌ایم. مثلاً بنده فکر نمی‌کنم شما در معراج السعادة بتوانید حتّی یک جمله دالّ بر این پیدا کنید که انسان‌ها سنخ‌های روانی مختلف دارند، باید به صورت‌های مختلفی با آنها رفتار کرد، و از آنها انتظارات مختلفی داشت. ما در معراج السعادة، جامع السعادات، طهارة الاعراق و خلاصه در هیچ‌یک از کتاب‌های رسمیِ اخلاق، چنین بحثی ندیده‌ایم. لذا در این زمینه می‌توان دست‌مایهٔ بسیار خوبی از ادیان شرقی گرفت.

نکتهٔ دیگری نیز در این خصوص قابل ذکر است. یکی از مطالب بسیار مهمی که امروزه روان‌شناسیِ نهضت سوم به آن التفات پیدا کرده، چیزی است که از آن به تجربه‌های ستیغی، تجربه‌های اوجی،[1] یا تجربه‌های اوج تعبیر می‌کنند؛ و مخصوصاً در آثار مَزلو و راجِرْز بسیار مورد اشاره است. چند سال پیش آقای مَزلو در سمیناری که خودش برگزارکننده و نیز یکی از سخنرانان آن بود سخنرانی‌ای کرد و مجموعهٔ سخنرانی‌های آن سمینار تحت عنوان دین، ارزش‌ها و تجارب اوجی / ستیغی[2] چاپ شد. مجموع

1. peak experiences

2. Religion, Values and Peak Experiences

سخنرانی‌ها ۸ یا ۹ سخنرانی بود. سخنرانی خود آقای مزلو در این مجموعه تحت عنوان: «تجارب اوجی با توجه به تیپولوژی/سنخ روانیِ انسان‌ها» منتشر شد که دقیقاً به موضوع بحث ما مربوط است. ایشان در آنجا می‌خواهد به همین نکته التفات دهد که تجارب اوجی در همهٔ انسان‌ها به یک صورت قابل حصول نیست.

آقای کِن ویلبِر نیز در کتاب پروژهٔ آتمن، که بنده مشغول ترجمهٔ آن هستم، جدول بسیار جالبی آورده و در آن شقوق مختلفی را نشان داده که عدول‌کردن از آنها به این معناست که ــ اگر بخواهم به لسان خودم بگویم ــ درواقع انسان راه‌رفتن خودش را فراموش کند و راه رفتن کبک را هم یاد نگیرد!

به‌هرحال، به نظر من این نکتهٔ مهمی است. شاید ــ البته **شاید** ــ تعابیری مثل «حسناتُ الابرارِ سَیِّئاتُ المُقَرَّبین» اشاره به این نکته داشته باشد. به نظر شما این تعابیر را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ بر فرض اینکه چنین تعبیری حدیث باشد، چگونه می‌توان گفت که «حسناتُ الابرارِ سَیِّئاتُ المُقَرَّبین»، یعنی کارهایی که ابرار می‌کنند و خوب است، اگر مقربین انجام دهند بد است؟ شاید بتوان با توجه به نکته‌ای که گفتم، این تعبیر را توضیح داد. البته نمی‌دانم این تعبیر حدیث است یا از گفته‌های عُرفا است. ظاهراً آقای بدیع‌الزمان فروزانفر در کتاب احادیث مثنوی نقل می‌کند که این کلام حدیث نیست. دوستان می‌توانند به کتاب احادیث مثنوی رجوع کنند.

به گمان بنده باید واقعاً به این نکته توجه کرد. حتّی بنده به جِدّ اعتقاد دارم که این نکات در مسائل سیاسی و در داوری‌های ما نیز بسیار اثر می‌گذارد. شما از هر جناحی که باشید، وقتی مثلاً اسم فردی که در جناح مقابل است می‌آید، واقعاً موجود عفریتی در ذهن شما تصویر می‌شود و با خودتان می‌گویید که این شخص چه جُرثومهٔ فسادی است! او اصلاً یک

بمب اتم است که می‌خواهد کیان سیاسی ما را منفجر کند! ولی وقتی با او می‌نشینید و از نزدیک با او آشنایی و حشر و نشر پیدا می‌کنید، و اَحیاناً با او رفت و آمد یا مناسبات شغلی پیدا می‌کنید، می‌بینید که نه، آن‌گونه هم نیست و فضائل اخلاقی زیادی هم دارد. اما بالاخره تیپ روانی او با تیپ شما متفاوت است. و چون سنخ روانی او با سنخ روانی شما متفاوت است، وضعی غیر از وضع شما و مواضعی غیر از مواضع شما دارد. به نظر من، بخشی از این بی‌تسامحی و بی‌مدارایی و ناروا‌داری که در میان ما وجود دارد، ناشی از این است که به این نکته توجه نمی‌کنیم که این افراد از لحاظ سنخ روانی با یکدیگر متفاوت هستند. و بنابراین، می‌توان پذیرفت که همهٔ آنها اخلاقی زندگی می‌کنند یا بالکلّ غیراخلاقی زندگی نمی‌کنند، اما در عین حال، تظاهرِ عمل‌شان در عالم اجتماع و در صحنهٔ جامعه متفاوت است؛ یکی به یک نحو تظاهر می‌کند، و دیگری به نحوی دیگر.

○ حدیثی هست ظاهراً از امام صادق که «لو عَلِمَ الناسُ کیفَ خَلَقَ اللهُ الخَلقَ، لَم یَلُمْ أحَدٌ أحَداً [اگر انسان‌ها می‌دانستند که خدا مردم را چگونه آفریده است، هیچ‌کس دیگری را ملامت نمی‌کرد]». آیا این حدیث مؤیّد سخن شما نیست که تیپ‌ها متفاوت‌اند، و نیز موقعیت‌های اخلاقی و شرایط زیستی آنها متفاوت است؟

● اگر حدیث باشد که واقعاً جالب است. حدیث بسیار مترقی‌ای است. ویکتور هوگو نیز در قسمتی از بینوایان، که حتماً خوانده‌اید، بحث بسیار جالبی دارد با این مضمون که اگر قاضیان می‌دانستند که انسان‌ها از چه دهلیزهایی گذر کرده‌اند تا آمده‌اند جلوی آنها در دادگاه ایستاده‌اند، همه دست از قضاوت می‌شستند! یعنی من که می‌بینید اکنون به عنوان قاضی در اینجا نشسته‌ام و این کسی که به عنوان دزد، یا هر عنوان دیگری،

روبه‌روی من است و می‌گویم او را فلان و بهمانش کنید، برای این است که فقط این برش از زندگی او را می‌بینم. برش کنونی، نشان‌دهندهٔ یک جنایتکار است. اما اگر می‌دانستم که او از کجا به راه افتاده، یعنی از زمان انعقاد نطفه و حتّی بگوییم قبل از انعقاد نطفه تا به حال که از چه دهلیزهایی گذشته و اکنون روبه‌روی من ایستاده، آن‌وقت دست از قضاوت می‌شستم. همهٔ قضات اگر این را می‌دانستند، می‌گفتند ما دیگر نمی‌توانیم حکم کنیم. معنای این سخن این است که اگر ــ بنابر همان فرض مُحالی که قبلاً عرض کردم ــ شمای قاضی هم در همین دهلیزها واقع شده بودی و از همین مازها و هزارتوها گذر کرده بودی، اکنون در مقابل قاضی دیگری ایستاده بودی و همین وضع وجود داشت. این مطلب به نظر من بسیار مهم است؛ گرچه تحقیق جدّی آکادمیک می‌خواهد و نمی‌توان با صرف این قبیل کلّی‌گویی‌ها نظر داد. اما به نظر من نکته‌ای است که تا حدّی درس رواداری و مدارا به انسان می‌دهد و به انسان می‌آموزد که بتواند کمی اختلاف دیگران با خودش و اختلاف خودش با دیگران را تحمل کند.

○ در بحث درجات ایمان در اصول کافی، احادیث متعددی وجود دارد که این مطلب را متذکر می‌شود که شما که در درجهٔ سوم از ایمان هستی، از کسی که در درجهٔ دوم از ایمان است انتظار تدیّنی مثل خودت را نداشته باش. همچنین بعضی از مباحثات و مناظراتی که اصحاب ائمّه داشته‌اند مؤید همین مطلب است. برخی پیش اصحاب می‌آمدند و اصحاب آنها را رد می‌کردند؛ حضرت می‌فرمودند: چه می‌کنید؟ اصحاب می‌گفتند: ردشان می‌کنیم. آنگاه حضرت می‌فرمودند: اگر بنا بر این باشد، پس ما هم نباید شما را قبول کنیم. این یعنی اینکه آنها به درجات اخلاق و ایمان توجه داشته‌اند.

● درست است. البته این بحث کاملاً به این بستگی دارد که ایمان از سنخ

عقیده باشد یا از سنخ احساسات و عواطف. ولی از هر سنخی که باشد، بالاخره این مطلب وجود دارد که تفاوت انسان‌ها قدری این را تحمل‌پذیر کرده که این شخص در یک رتبه است و آن شخص در رتبهٔ دیگری.

○ اگر در اخلاق و ایمان رتبه‌بندی وجود داشته باشد، به این معناست که آن انتظاری که از شخصِ رتبهٔ پایین‌تر داریم، از رتبهٔ بالاتر هم داریم به‌علاوهٔ چیزی بیشتر. اما مطلبی که شما گفتید، بیشتر تفاوت عرضی را می‌رساند. یعنی سخن شما این بود که ما باید از این شخص یک نوع انتظار داشته باشیم و از آن شخص نوعی دیگر؛ نه اینکه همان انتظار را به‌علاوهٔ چیزی بیشتر. حال اگر این تفاوت را تفاوت طولی دانستیم به این معنا خواهد بود که از رتبهٔ بالاتر انتظار رتبهٔ پایین‌تر را داریم، ولی از او قدری هم بیشتر انتظار داریم. مثلاً در مورد بعضی از افراد مثل حضرت امام بسیاری از جوانب را در شخصیت ایشان می‌بینیم. بعضی افراد هستند که جامعِ اضدادند. مثلاً گرایش عرفانی دارند که با چلّه‌نشینی و مانند آن تناسب دارد و از آن طرف یک روند اجتماعی به راه می‌اندازند و صفات جنگجویی و مبارزه‌طلبی از خود نشان می‌دهند.

● دو بحث را باید از یکدیگر تفکیک کرد. یک بحث این است که شما می‌گویید در بعضی از انسان‌ها گویا دو سنخ وجود دارد و این دو سنخ، بسیار با یکدیگر هم‌عنان‌اند؛ نه اینکه یکی غالب باشد و دیگری مغلوب. مثلاً در مورد امام می‌گویید ایشان گویا هم سنخ عرفانی و شهودی داشته و هم سنخ عمل، آن هم عمل انقلابی. شما می‌گویید مثل اینکه هر دو با هم بوده است و به نظر می‌رسد که هیچ‌یک مغلوب دیگری نیست. این یک بحث است که بنده هم آن را قبول دارم.

حتّی در مورد گاندی نیز به همین صورت است. در مورد گاندی نیز بعضی گفته‌اند که به نظر می‌رسد گاندی یک تیپ روانیِ غالب نداشته، و گویا دو تیپ روانی‌اش با یکدیگر در کنار هم پیش می‌رفته‌اند. البته دو

تیپ روانی گاندی یکی عمل است و یکی ریاضت. او اهل ریاضت بود، یعنی اهل ضوابط اخلاقی بود. اما اصلاً مطلقا اهل کشف و شهود نبود. خودش تصریح می‌کند و می‌گوید من بارها غبطهٔ آن چیزی را خورده‌ام که عُرَفا از آن به کشف و شهود تعبیر می‌کنند، اما خودم اصلاً اهل این کشف و شهود نیستم. ولی ریاضت در او وجود داشته است؛ البته به همان معنایی که قبلاً عرض کردم.

مطلب دومی که شما می‌گویید این است که ما از کسی که بالاتر است، انتظار رتبهٔ پایین‌تر را هم داریم، به علاوهٔ مقداری اضافه؛ و می‌گویید این غیر از آن مطلبی بود که شما می‌گفتی. بله، این غیر از مطلبی است که من می‌گفتم. اینکه می‌گویید «ما کسی را که بالاتر است، انتظارات پایین‌تر را از او داریم و چیزی اضافه»، اگر منظورتان این است که مثلاً شخص پایین‌تر فقط محرّمات را ترک می‌کند و واجبات را انجام می‌دهد، اما شخص بالاتر باید علاوه بر اینکه ترک محرّمات و انجام واجبات می‌کند، مستحبّات را هم انجام دهد و مکروهات را ترک کند، و این چیزی اضافه بر آن است، بله، راست می‌گویید. اما این محل بحث ما نیست. بنده می‌خواهم چیز بالاتری را عرض کنم و آن اینکه اصلاً ممکن است کسی مثلاً بگوید: باید با فلان نظام سیاسی مبارزه کرد و وظیفهٔ من این است. اما دیگری بگوید: به هیچ وجهِ من‌الوجوه نباید دست به ترکیب ساختار اجتماعی زد. من چنین چیزی می‌گویم. این دیگر بالا و پایین ندارد.

مثلاً امام و علامه طباطبایی را در نظر بگیرید؛ البته من در اینجا نمی‌توانم برای شما مدرکی بیاورم چون واقعاً سند کتبی ندارم. اما تقریباً به تواتر شنیده‌ام که مرحوم علامه طباطبایی با مخالفت با رژیم شاه، موافق نبودند. من از افراد بسیاری شنیده‌ام که می‌گویند ایشان به مخالفت با رژیم شاه معتقد نبودند. در اینجا دیگر اصلاً نمی‌توان گفت که چیزی در این شخص هست که در آن شخص نیست و ما انتظار داریم در آن کسی که

بالاتر است، چیزی اضافه بر این نیز وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد که اصلاً گویا مرحوم طباطبایی در آستانه‌ای بوده است که اصلاً به نظرش می‌آمده که دست‌زدن به ترکیب نهادهای اجتماعی و سیاسی خلاف است. ولی امام نه‌تنها به نظرشان نمی‌آمده که خلاف است، بلکه به نظرشان می‌آمده که وظیفه‌ای است بر دوش تک‌تک ما. واقعاً در این باب چه می‌توان گفت. بنده فکر می‌کنم که در اینجا دیگر نمی‌توان گفت که ما از این شخص انتظار بیشتری داریم.

یعنی اینکه چه کسی جذب این گرایش شود و چه کسی جذب آن گرایش، به نظر من، تا حدّ بسیار زیادی تحت تأثیر تیپ روانی اشخاص است؛ و نمی‌توان گفت که واقعاً یکی از این دو قصدی دارد یا دارد دین را تحریف می‌کند. من فکر نمی‌کنم این‌گونه باشد. شما حتماً در بین طلاب دیده‌اید که بعد از چند سال که از آغاز طلبگی‌شان گذشت، راه‌هایشان از یکدیگر جدا می‌شود. یکی را می‌بینید که همیشه ریش خودش را حنا می‌گذارد و تسبیحی دست می‌گیرد و مدام به حرم و جمکران می‌رود. اما یکی هم هست که هر وقت سراغش را می‌گیرید سرش در کتاب است. خاطرم هست که بنده رفیقی داشتم، هر وقت شب‌ها می‌پرسیدم کجاست، می‌گفتند کتابخانهٔ فیضیه. آن‌وقت‌ها کتابخانه‌های بزرگی در قم وجود نداشت. فیضیه بود که یک کتابخانه داشت و قرائت‌خانه‌ای بود. می‌گفتند این رفیق ما آنجاست. هر وقت می‌رفتیم، می‌دیدیم بله، آنجا نشسته و دارد کتاب می‌خواند. این نیز به نظر من یک سنخ است.

○ آیا ادیان شرقی به این پرسش نیز پاسخ داده‌اند که چرا انسان‌ها دارای این سنخ‌ها می‌شوند؟ یعنی آیا برای این سؤال که چرا یک انسان در زمرهٔ یک سنخ می‌رود و انسان دیگری در زمرهٔ سنخ دیگر، پاسخی دارند؟

● به نظر من پاسخی ندارند، ولی البته چیزهایی می‌گویند. آنها مخصوصاً

بر اساس اعتقادی که در باب زندگی‌های قبلی و... دارند، چیزهایی در این باب می‌گویند؛ ولی این حرف‌ها به نظر من محکم و مستدلّ نیست. اساساً دَأبِ بنده در دین این است که آنچه را که دین می‌گوید، و می‌توان آن را آزمود، می‌توانیم به عنوان واقعیت بپذیریم؛ اما می‌توانید بسیاری از تبیین‌هایی را که مثلاً دین بودا می‌کند نپذیرید. اصلِ اینکه ما تیپ‌هایمان با یکدیگر متفاوت است واقعاً قابل‌قبول است. ما آزموده‌ایم که تیپ‌های برون‌گرا، درون‌گرا و انواع دیگری از تیپ‌ها را داریم و این یک واقعیت است.

مثلاً یکی از ویژگی‌های تیپ‌های برون‌گرا این است که چیزهای بیرونی به نحو عجیبی توجه آنها را جلب می‌کند و فوراً متوجه تغییر آن می‌شوند. یعنی اگر شما امروز کمی مویتان را بیشتر از حدّ متعارف کوتاه یا بلند گذاشته باشید، متوجه می‌شوند و به شما می‌گویند. اما کسی هم هست که ممکن است پنج سال با شما رفت و آمد کند و اصلاً متوجه نشود که اندازهٔ موی سرتان چقدر است؛ یا نفهمد که لباسی که می‌پوشید چه رنگ است.

تازه این برون‌گراها و درون‌گراها در درون خودشان کنش‌گر و کنش‌پذیر دارند. بعضی‌ها واقعاً برون‌گرا هستند اما در جهت کنش‌پذیری. برخی نیز در جهت کنش‌گری برون‌گرا هستند. کنش‌پذیری و کنش‌گری با یکدیگر متفاوت است. درون‌گراها نیز ممکن است کنش‌پذیر یا کنش‌گر باشند. کنش‌پذیرها معمولاً سعی می‌کنند خودشان را عوض کنند تا اوضاع بیرون مورد پسندشان باشد. اما کنش‌گرها بیشتر سعی می‌کنند اوضاع بیرون را عوض کنند تا با خودشان متناسب شود.

درواقع، شما در مواجههٔ با اینکه «آنچه می‌خواهم نمی‌بینم و آنچه می‌بینم نمی‌خواهم»،[1] ممکن است دو تلقی داشته باشید؛ یکی اینکه

---

۱. این واقعیتی است که در کلّ زندگی همهٔ انسان‌ها در همهٔ ادوار تاریخ وجود دارد.

حال که آن چیزهایی را که می‌خواهم ببینم نمی‌بینم، و آنچه را که نمی‌خواهم ببینم می‌بینم، بهتر است بروم و عالم بیرون را عوض کنم تا آن چیزهایی که هست و نمی‌خواهم ببینم دیگر نباشند و آن چیزهایی که نیست و می‌خواهم ببینم پدید بیایند. این تیپِ کنش‌گر است. کار دومی نیز می‌توان کرد و آن اینکه بگوییم حال که آنچه می‌بینم نمی‌خواهم و آنچه که نمی‌بینم می‌خواهم، بیایم درون خودم را عوض کنم تا آنچه را که می‌بینم بخواهم و آنچه را که نمی‌بینم نخواهم. این نیز دید یک انسان کنش‌پذیر است. فعلاً کاری به شأن اخلاقیِ این دید نداریم، اما رواقیون اصلاً این دید را توصیه می‌کردند و توصیهٔ اخلاقی‌شان این بود. این دو تیپ در بین ما انسان‌ها نیز دیده می‌شود. کسی هست که وقتی در تاکسی می‌نشیند به راننده می‌گوید آقا صدای ضبط را کم کن! یکی هم هست که ممکن است به همین درجه از تشرّع و تدیّن باشد، و باطناً هم از صدای آن نوار خوشش نیاید، اما هیچ واکنش بیرونی نشان نمی‌دهد. یعنی دو انسان که هر دو متشرّع‌اند، و هر دو از موسیقی‌ای که در این تاکسی پخش می‌شود خوش‌شان نمی‌آید، اما یکی از آنها فوراً می‌گوید «اگر می‌شود صدای ضبط را کم کنید»، یا حتّی بالاتر از این می‌گوید «آقا این را خاموش کن!» ولی یکی هم هست که با اینکه بدش می‌آید و این چیزی را که می‌بیند نمی‌خواهد، ولی در درون خودش با خودش ورزه دارد و نمی‌خواهد بیرون را عوض کند. این است که توجه خودش را به امور دیگری معطوف می‌کند و با خودش می‌گوید: چه کار دارم که به راننده بگویم. این تیپ‌ها واقعاً بسیار با یکدیگر متفاوت‌اند.

○ **با این رویکرد، به تعبیری می‌توانیم بگوییم افراد به یک معنا نوعِ منحصر در فرد می‌شوند؛ آنگاه تکلیف اشتراکات آنها را باید چگونه مشخص کرد؟**

● دو نکته در جواب شما عرض می‌کنم؛ نکتهٔ اول اینکه: خیر، نوعِ

منحصر در فرد نمی‌شوند. نهایتِ آن این است که می‌گوییم انسان، نوعی است دارای مثلاً n سنخ. ولی بیش از این نمی‌شود. ما که نگفتیم انسان‌ها واقعاً بِعَدَدِ أَنْفُسِ الخَلائِق سنخ دارند. البته قبول می‌کنیم که بالاخره هیچ دو انسانی طابَقَ النعلُ بالنعل بر هم منطبق نیستند. اما چنین چیزی انواع عدیده‌ای به عدد انسان‌ها پدید نمی‌آورَد.

نکتهٔ دوم اینکه حالا فرض کنیم همین‌طور باشد. مگر انسان و سگ و گربه سه‌نوع نیستند؟ اما در عین حال، نوعیتِ آنها اقتضای عدم وجود اشتراکات ندارد و بالاخره مشترکاتی دارند. اینها سه نوع هستند، ولی آیا بین سه نوع، مشترکات وجود ندارد؟ البته که وجود دارد. پس حتّی بین سه نوع مختلف هم که در سه نوع‌بودن‌شان شکی نداریم، اشتراکات وجود دارد. لذا اشکالی ندارد که ما حتّی اگر بِعَدَدِ اَنفُسِ الخلائق هم انواع مختلفی داشته باشیم، باز هم اشتراکاتی بین ما وجود داشته باشد؛ کمااینکه بین شتر و شیر هم اشتراکات وجود دارد، با اینکه دو نوعِ عدیده هستند.

بله، مگر اینکه از این اشتراکات بخواهید نتیجهٔ دیگری بگیرید و آن اینکه بگویید: «نه، من اشتراکاتی را که به صورتِ توصیفی است نمی‌گویم؛ یعنی اشتراکاتی را که مربوط به امور واقع است نمی‌گویم، بلکه اشتراکاتی را می‌گویم که مربوط به ارزش‌ها، یا حتّی بالاتر از آن، مربوط به تکلیف‌ها است. انسان‌هایی که این‌قدر از لحاظ امور ناظر به واقع، با یکدیگر متفاوت هستند، چه‌بسا ارزش‌های متفاوت، و تکلیف‌ها و الزام‌های متفاوتی بر دوش‌شان بار شود. بحث من یا در تکلیف‌هاست و یا در ارزش‌هاست».

شما ممکن است چنین چیزی به بنده بگویید. در این صورت بنده عرض می‌کنم که: نه، باز هم این‌گونه نیست. یعنی باز هم ممکن است انسان‌ها انسان‌هایی باشند که به لحاظ امور ناظر به واقع بسیار با یکدیگر

تفاوت داشته باشند، ولی در عین حال بتوان گفت که ارزش‌های واحدی در باب همهٔ آنها صادق است، و تکلیف‌های واحدی نیز متوجه همهٔ آنهاست. به نظر من، لزوماً چنین نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت. البته از آن طرفش را می‌توان گفت. یعنی می‌توان گفت که همهٔ ارزش‌ها و تکالیف دربارهٔ همهٔ انسان‌ها اشتراک ندارد؛ اما نمی‌توان گفت: هیچ ارزشی و هیچ تکلیفی در میان دو انسان اشتراک ندارد. ظاهراً چنین نتیجه‌ای نمی‌توان نتیجه گرفت.

○ در این صورت با چنین تحلیلی، ما درواقع باید جامعهٔ انسانی را به یک‌سری گروه‌ها تقسیم کنیم و آنگاه در مسائل حقوقی، باید حقوق اختصاصی آن گروه‌ها را بنویسیم. یعنی اگر درواقع بخواهیم به نوعی عدالت رعایت شود، باید حقوق و قوانین متفاوتی برای گروه‌ها و سنخ‌های روانی مختلف داشته باشیم. مثلاً اگر گفته می‌شود که افرادی که مرتکب کارهای جنایی می‌شوند، تیپ روانی آنها در این کار دخالت زیادی دارد، در این صورت با آنها چگونه باید برخورد کرد که واقعاً عادلانه باشد؟

● دو یا سه نکته را باید در در این خصوص عرض کنم. اولاً هم‌اکنون نیز که این مسائلِ تیپولوژیک هنوز در حقوق به‌خوبی خودش را نشان نداده است، ما قبول داریم که غیر از یک سلسله امور کلی حقوقی، یک سلسله حقوقِ صنفی[1] نیز برای اصناف مختلف داریم. و حتّی به این لحاظ ما دادگاه‌های صنفی داریم. در نتیجه، چه اشکال دارد که همان‌طور که ما به لحاظ صنفی، حقوقِ صنفی و دادگاه‌های صنفی داریم، به لحاظ سنخ روانی هم به این حقوق قائل شویم و حقوق سنخی نیز داشته باشیم. چه اشکالی دارد؟ هم‌اکنون در حقوق صنفی نیز به همین صورت است، یعنی

1. casuistry

یک سلسله مشترکات داریم؛ بعد، این مشترکات زیرمجموعه پیدا می‌کند، و آنگاه هر یک از این زیرمجموعه‌ها نیز زیرمجموعه‌های دیگری پیدا می‌کنند و ما در حال حاضر نظام‌های مختلفی در باب صنف‌های مختلف داریم.

نکتهٔ دوم اینکه اصلاً ممکن است وقتی شما به این سنخ‌های روانی توجه می‌کنید، بسیاری از آن اموری که عنوان ارزشی[۱]-حقوقیِ «جُرم» بر روی آن می‌آید، دیگر اصلاً چنین عنوانی پیدا نکند؛ یعنی وضعیتی همانند چیزی که فوکو دربارهٔ جنون می‌گفت به وجود آید. فوکو می‌گفت شما تا دویست سال پیش مجنون و دیوانه را مجرم به حساب می‌آوردید، و بنابراین مجانین را تحت شدیدترین شکنجه‌ها قرار می‌دادید. اما اکنون چه دیدی نسبت به آنها دارید؟ می‌گویید آنها بیمارند. خب، ممکن است واقعاً روزی هم ما همان معامله‌ای را که امروزه با مجانین می‌کنیم و قبلاً نمی‌کردیم ــ یعنی به‌جای جنایتکار آنها را بیمار محسوب می‌کنیم ــ با دیگر مجرمان هم بکنیم.

بنده اخیراً کتاب بسیار عالی‌ای خواندم که کتاب بسیار جالبی است. به نظر من دوستان این کتاب را حتماً ببینند. کتابی است از یک فیلسوف اخلاق و روان‌شناس با عنوان بیماری یا بزهکاری؟[۲].[۳] کاری که ایشان در این کتابِ نسبتاً مفصل می‌کند این است که می‌گوید تحقیقات روان‌شناختی نشان داده که همهٔ آن چیزی که تحت مقولهٔ بزهکاری می‌گنجد، باید تحت عنوان بیماری گنجانده شود؛ اما نه به این معنا که حال که این‌گونه است، پس این افراد باید آزادانه در جامعه بگردند! بلکه درست به همان معنایی

---

۱. «ارزشی» در اینجا یعنی از مقولهٔ ارزشداوری، نه به معنای ارزش مثبت.

2. Ill or Evil?

۳. مشخصات کتاب‌شناختی کامل این اثر چنین است:

Reznek, Lawrie, *Evil or Ill? Justifying the Insanity Defence* (Routledge, 1997).

که شما راجع به بیمارانی که به بیماری آنها اذعان دارید عمل می‌کنید. شما با بیمارانی که به بیماری‌شان اذعان دارید، سه معامله می‌کنید که با انسان‌های عادی نمی‌کنید:

۱. یکی اینکه معتقدید آنها حتّی‌المقدور و تا حدی در محیط خاصی به نام بیمارستان به‌سرببرند. بقیهٔ انسان‌ها چنین محدودیتی ندارند و می‌توانند آزادانه به هر جا که می‌خواهند بروند. شما که با بیماران عادی این‌گونه رفتار می‌کنید، باید با این بیماران نیز به همین صورت رفتار کنید.
۲. ویژگی دومی که این بیماران دارند این است که یک سلسله غذاها و داروها را باید بخورند، و یک سلسله غذاها را نباید بخورند. انسان سالم باز چنین آزادی‌ای دارد، ولی این افراد ندارند.
۳. نکتهٔ سوم این است که شما تا حدّ فراوانی معتقدید که بسیاری از این بیماری‌ها واگیردار است و، چون واگیردار است، این بیماران باید با اعضای سالم جامعه تماس نداشته باشند.

این در مورد بیماری‌هایی بود که ما آنها را به عنوان بیماری می‌شناسیم و فهم عُرفیِ[1] ما می‌گوید که افراد مبتلا به آنها بیمار هستند. بیماران عادی این سه ویژگی را دارند. ایشان می‌گوید من معتقدم که همهٔ جنایتکاران همین‌گونه‌اند؛ منتها این سه نکته که در مورد بیماران دیگر صادق است، در مورد بزهکاران نیز وجود دارد. پس معنای سخن او این نیست که بگوییم آزادانه در جامعه بگردند و هر کس هر کاری که کرد، کرد.

نکتهٔ دومی که ایشان در این کتاب بر آن تکیه دارد این است که می‌گوید در عین حال که اکنون ما قبول کرده‌ایم که بعضی از جنایت‌ها نوعی بیماری‌اند، اما بعضی از جنایت‌های دیگر را هنوز قبول نکرده‌ایم.

---

1. common sense

امروزه در روان‌شناسی گفته می‌شود که بعضی‌ها جنون دزدی دارند. شاید یادتان بیاید که چند سال پیش، پسر یکی از بزرگ‌ترین ثروتمندان دنیا را که جنون دزدی دوچرخه داشت گرفتند! پدرش یکی از بزرگ‌ترین ثروتمندان جهان بود، اما این پسر فقط و فقط جنون دزدی داشت. می‌دانید جنون دزدی یعنی چه؟ یعنی شخص برای هیچ‌گونه انتفاعی دزدی نمی‌کند، ولی در عین حال، در برابر وسواس دزدی هم نمی‌تواند مقاومت کند. کسی که جنون دزدی دارد فقط دوچرخهٔ شما را از اینجا برمی‌دارد و می‌رود ۵۰ خیابان آن طرف‌تر، و آن را در گوشه‌ای می‌اندازد. فقط دزدی کرده است، یعنی هیچ نفعی نبرده است. به این می‌گویند جنون دزدی. امروزه روان‌شناسان تقریباً تثبیت کرده‌اند که این شخص جنون دزدی دارد همان‌طور که بعضی‌ها جنون دروغگویی دارند. انسان دروغ را برای نفعی می‌گوید. اما بعضی‌ها هیچ نفعی هم در دروغ‌گفتن خودشان نمی‌بینند ولی جنون پیدا کرده‌اند و دروغ می‌گویند.

اما در عین حال، ایشان می‌گوید: گرچه ما وجود جنون دزدی را قبول داریم، ولی هنوز قبول نمی‌کنیم که هر کسی که دزد است دستخوش جنون دزدی است؛ چون از این قضیه که «هستند کسانی که دزدیِ‌شان ناشی از جنون دزدی است» نمی‌توان نتیجه گرفت که «هرکه دزدی می‌کند، جنون دزدی دارد». ایشان می‌گوید: در مورد چیزهایی که من در این کتاب می‌گویم، این نکته صادق است؛ و بنابراین، همان‌طور که می‌توان گفت «برخی جنونِ دیگرآزارانه[1] یا جنونِ آزارطلبانه[2] دارند»، اما نمی‌توان گفت «هر دیگرآزاری، سادیست است». این قضیهٔ دوم را نمی‌توان از قضیهٔ اول نتیجه گرفت.

در ادامه ایشان می‌گوید: ولی اگر به این دو نکته توجه کنید من می‌توانم به شما نشان دهم که همهٔ عناوینی که شما امروزه «بزه»

---

1. sadistic
2. masochistic

به حساب می‌آورید، «بیماری»اند؛ منتها «بیماری» با اختلاف مراتب خودش. اگر دقت کرده باشید گفتم همهٔ **عناوین**، نه همهٔ مصادیقِ این بزه‌ها. همهٔ این عناوین درواقع بیماری هستند. پس ممکن است اگر واقعاً چنین آگاهی‌ای رشد کند، ما دیگر اصلاً چیزی به نام جرم نداشته باشیم.

در عین حال، همان‌طور که مثلاً زلزله و وبا جرم نیستند، ولی ما خودمان را در مقابل زلزله و وبا تجهیز می‌کنیم، به همین ترتیب، این عناوین نیز جرم نیستند، ولی صد البته ما خودمان را در مقابل آنها تجهیز می‌کنیم و این داستان دیگری است. به عبارت ساده‌تر، ما سه نوع معامله با یک جنایتکار می‌کنیم:

۱. گاه ما یک جنایتکار را به خاطر تشفّیِ خاطر مجازات می‌کنیم، که به آن می‌گوییم «کین‌جویانه».
۲. گاه به خاطر عبرت دیگران او را مجازات می‌کنیم، که به آن می‌گوییم «عبرت‌اندوزانه».
۳. و گاه به خاطر اصلاح خودش، که به آن می‌گوییم «بهسازانه».

یعنی می‌توان گفت همهٔ معامله‌هایی که ما با جنایتکاران می‌کنیم به یکی از این سه غرض است. گاه غرض ما تشفّیِ خاطر است. یعنی او به من سیلی زده و من هم به او سیلی می‌زنم، و معامله به مثل می‌کنم تا تشفّی خاطر پیدا کنم. به تعبیر خودمانی، برای اینکه جگرم حال بیاید و دلم خنک شود! این «دلم خنک شود» درواقع کین‌جویانه و انتقام‌جویانه است. انتقام‌جویی یعنی تشفّی خاطر خواستن.

گاه مجازات جنایتکار برای این است که دیگران این جرم را مرتکب نشوند. مثلاً کسی را به دار می‌زنیم، یا زندان می‌کنیم برای اینکه دیگران آن عمل را مرتکب نشوند.

و گاه مجازات مجرم برای این است که خودش اصلاح شود و دیگر این کار را تکرار نکند. این درواقع مجازات اصلاح‌گرانه یا بهسازانه است. ما در مجازات‌هایمان این سه غرض را داریم.

وقتی این سه غرض (کین‌جویی، عبرت‌اندوزی، و بهسازی) را در معامله‌ای که با مجرم می‌کنیم داشته باشیم، معنایش این است که ما این جرم را «بیماری» به حساب نمی‌آوریم. حال می‌خواهم دغدغه‌ای را که دوستمان دربارهٔ بیماری‌شمردن بزه‌ها داشتند رفع کنم. من می‌خواهم نشان دهم که عمدهٔ آن سه غرضی که ما از مجازات مجرم داشتیم، در صورتِ بیمارشمردن او نیز قابل تحصیل است. فرض کنید زمانهٔ ما عوض شود و ما همهٔ این بزهکاری‌ها را بیماری به حساب بیاوریم. در چنین حالتی به این نکته توجه خواهیم داشت که ممکن است بیماری‌ای واگیر داشته باشد، لذا تمهیداتی می‌اندیشیم. در حقیقت، با اندیشیدنِ این تمهیدات، کاری برای قسمت دوم یعنی عبرت‌اندوزی می‌کنیم.

از طرف دیگر در چنین حالتی به این نکته نیز توجه داریم که می‌توان جلوی پیشرفت بیماری بیمار را گرفت، یا حتّی بیماری‌اش را متوقف کرد. این نیز نظیر غرض سوم است. پس درواقع نظیر بهسازی را هم در این حالت داریم.

تنها چیزی که ممکن است در این حالت، در ما تعطیل شود قسمت اول یعنی غرض کین‌جویانه است؛ وگرنه می‌توان همهٔ مکانیزم‌های دفاعیِ جامعه در مقابل مجرمان را در اینجا نیز داشت، در عین اینکه مجرمان را مجرم تلقی نمی‌کنیم، بلکه بیمار تلقی می‌کنیم. چنین چیزی ممکن است و از این بابت هیچ مشکلی وجود ندارد. لذا شما غصهٔ این را نخورید که نکند فردا به مجرمی چنان که باید و شاید نرسند!

یک نکته را نیز به این مطلب اضافه کنم. دوستان می‌دانند که یکی از مسائلی که گفته می‌شود اولین بار سقراط در آثار فلسفی غربیان متعرّضِ آن شد این بود که می‌پرسید: اگر ــ به صورت جملهٔ شرطیه ــ امر دائر شد بین اینکه من یا ظالم واقع شوم یا مظلوم، آنگاه ما از لحاظ اخلاقی چه باید بکنیم؟ سقراط با استدلالی که در *dialogue* می‌کند می‌گوید: من

معتقدم که از لحاظ اخلاقی، مظلوم واقع شدن از ظالم واقع شدن قابل دفاع‌تر است. لذا اگر امر دائر شد بین اینکه از سر ظلم یک سیلی بزنی، یا از سر ظلم یک سیلی بخوری، آنگاه سیلی را بخوری بهتر از این است که سیلی بزنی.

این نکتهٔ اخلاقی امروزه در علم حقوق بسیار جدی گرفته شده است. و به این لحاظ، گفته می‌شود که شما در حقوق بیشتر از اینکه دغدغهٔ این را داشته باشید که نکند مجرمی به مکافات نرسد، دغدغهٔ این را داشته باشید که نکند غیرمجرمی مکافات ببیند. اگر دزدی فرار کرد یا قاتلی گریخت، بهتر از این است که غیرقاتلی به دار آویخته شود یا غیردزدی متهم به دزدی شود و جریمهٔ دزدی را متحمّل شود.

این رویکرد، اگر هم کاملاً اثبات‌شده نباشد، ولی به ما هشداری می‌دهد که پس لااقل خوب است در این جهت مشی کنیم که بیشتر سعی کنیم کسی را که فی‌الواقع بیمار است، به عنوان بزهکار و مجرم تلقی نکنیم، تا اینکه یک مجرم واقعی را به عنوان بیمار رها کرده باشیم. به لحاظ اخلاقی، این طرف بر آن طرف رجحان دارد. البته نویسندهٔ این کتاب متعرضِ این نکته نیست، اما به نظر می‌رسد که نکتهٔ مهمّی است که مخصوصاً در حقوق جدید بسیار محلّ توجه است. کتابِ *Law* که اخیراً دانشگاه آکسفورد از آقای رابین منتشر کرد، از این حیث کتاب بسیار جالبی است.[۱] در آنجا به نکته‌ای که اکنون از قول سقراط نقل کردم توجه داده شده است.

---

۱. این کتاب کوچک، آخرین کتاب در موضوع حقوق است که بنده در سال ۲۰۰۱ دیده‌ام و درواقع یک دوره مبانی نظری حقوق است. حدود ۱۵۰ صفحه است و فلسفهٔ حقوق را کاملاً روشن بیان کرده است. کتاب مفصلی نیز با نام *Philosophy of Law and Panishment* منتشر شده که حدود ۹۰۰ صفحه است و درواقع یک دائرةالمعارف کوچک در این باب است.

سنخ روحی بزرگان دین

○ در مورد سنخ روحیِ ائمه، دو مطلب هست که قدری قضاوت را مشکل‌تر می‌کند. یکی چیزی است که عرفای ما در مورد ائمه می‌گویند و در گفته‌های امثال سیدحیدر آملی دیده می‌شود که می‌گویند ائـمه مَـظهرِ جـامعِ اسـماء و صفات خداوند هستند؛ یعنی، طبق تعالیمی که در عرفان هست، مَظهرِ یک اسم نیستند که بگوییم یک وجه در آنها غالب است. بنابراین، وضعیت روانی آنها پیشینه‌های خاصی دارد.

نکتهٔ دیگر این است که وقتی ما زندگی خود آنها را بررسی می‌کنیم، باز با مواردی برخورد می‌کنیم که به نظر می‌رسد با آن وجههٔ غالبی که ایـن سـنخ روحی را تشکیل مـی‌دهد، سـازگار نـیست. مـثلاً در مـورد امـام صـادق ــ علیه‌السلام ــ روایت معروفی هست که هارون مسابقهٔ تیراندازی برقرار می‌کند و از حضرت می‌خواهد که در این مسابقه شرکت کنند. ایشان امتناع می‌کنند و بالاخره وقتی که تیراندازی می‌کنند، چند تیر می‌اندازند و همهٔ آنها به هـدف می‌خورد. این نشان می‌دهد که علاوه بر گرایش به علم و مسائلی که حضرت صادق به آنها معروف‌اند و در ظاهر بـوده است، جـنبه‌های مـبارزه‌جویانه و دلیری و شجاعت که برای تیراندازی و امـثال آن لازم است نـیز در حـضرت وجود داشته است؛ منتها زمینهٔ ظهور نداشته است. لذا به نظر می‌رسد کـه بـا توجه به این دو نکته قدری قضاوت مشکل می‌شود.

● بله، قبول دارم. البته راجع به قسمت اول سخنان شما خودتان تـوجه دارید که اگر بخواهیم با ادبیات و واژگان خود عرفا صحبت کنیم، می‌بینیم در عین اینکه عرفای شیعی نکته‌ای را که شـما گـفتید در بـاب ائـمهٔ مـا می‌گویند، اما خود آنها این تعبیر را نیز دارند که «غلبهٔ وصفی از اوصاف الاهی یا اسمی از اسمای الاهی بر سایر اسما، در هریک از اوصیا و ائمه وجود دارد». یعنی می‌گویند: در عین حال که همهٔ ائمه مَظهرِ همهٔ اسماء و صفات الاهی‌اند، ولی در هریک از ائمه، یکی از این اسماء غـلبه کـرد.

اصلاً در این مورد، دقیقاً تعبیر «غلبه» را به‌کار می‌برند. ولی در عین حال، چون من واقعاً آن مطالب را فهم نمی‌کنم، این است که اثباتاً و نفیاً موضعی نمی‌گیرم. قبول می‌کنم که شما درست می‌گویید؛ به این معنا کـه اگـر آن سخن را بپذیریم، باید قدری بیشتر احتیاط ورزید. ولی من واقعاً چون این سخنان را نمی‌فهمم، نمی‌توانم داوری کنم و چیزی بگویم.

○ در مورد خود حضرت علی ــ علیه‌السلام ــ گزارش‌های تاریخی تـقریباً قابل اعتماد است. مثلاً اینکه حضرت علی در چند جنبهٔ مختلف برجسته بوده است. لذا معروف است که می‌گویند ایشان مَجمعِ صفات اَضداد بـوده است. و لااقل در چند مورد از آن می‌توانیم به گزارش‌های تاریخی نیز اعتماد کنیم. لذا اگر بخواهیم براساس سنخ‌های روحی تقسیم‌بندی کنیم، حضرت‌علی تیپ‌های روانی مختلف و حتّی متضادی داشته است.

● بله. در مورد حضرت این‌گونه تعابیر وجود دارد. مثلاً تعبیر «جُـمِعَت فیکَ الأَضدادُ» به‌کار رفته است. شعری نیز وجود دارد که نـمی‌دانـم از کیست و اصلاً اصلِ این شعر در مورد حضرت علی است یـا در مـورد خداست، ولی به‌هرحال بنده راجع به حضرت علی دیده‌ام که:

فیکَ یا أُعجوبَةَ الکونِ غَدَی الفکرُ کلیلا
أنتَ حَیَّرتَ ذَوِی اللُّبِّ و بَـلبَلْتَ العُـقولَ
کُـلَّما قَـدَّمَ فکـری فـیکَ شِعِراً فَـرَّمیلا
ناکِصاً یَخبُطُ فی العَمیاء لا یهدِی السَّبیلا[1]

ظاهراً این شعر را در مورد حضرت علی گفته‌انـد. بـه نـظر مـن، ایـن شاعران چنین چیزهایی در حضرت می‌دیده‌اند؛ لذا به نظرشان می‌آمده

۱. اندیشه، در تو ای شگفتیِ هستی، درمانده شد؛ تو هوشمندان را حیران کرده‌ای و خردها را به تشویش افکنده‌ای. هرگاه اندیشه‌ام وجبی در وادی تو پیش رود، فرسخی به عقب می‌گریزد؛ در تاریکی گام می‌زند و راه را نمی‌یابد (و.).

که نمی‌توان حضرت را، به گفتهٔ امروزی‌ها، در هیچ قالب و چارچوبی جای داد. اگر بگوییم عارف است، می‌بینیم در میدان جنگ هم آن‌گونه است. اگر بگوییم در میدان جنگ آن‌گونه است، می‌بینیم عارف نیز هست، و قِس‌علی‌هذا. این را قبول می‌کنم. انصافش این است که اگر داده‌های تاریخی را بپذیریم، می‌توان گفت که واقعاً در مورد ایشان به همین صورت است. یعنی انسان ویژگی‌های سنخیِ متفاوتی در مورد حضرت علی ــ علیه‌السلام ــ می‌بیند. حتّی راجع به حضرت امام صادق ــ سلام‌الله‌علیه ــ که دوستمان گفتند نیز تا حدی به همین صورت است. مثلاً در مورد حضرت صادق نظیر آن چیزی که دربارهٔ حضرت علی نقل شده، آمده است که ایشان شب‌ها راه می‌افتادند و طعام‌هایی به درب منازل می‌بردند.

○ البته جا برای تحقیق سندی هم باید گذاشت.

● بله، تردیدی نیست. از این نظر است که دائماً می‌گویم «اگر داده‌های تاریخی را بپذیریم».

○ شیعیانِ غالی در این بین تا جایی که توانسته‌اند جعل کرده‌اند.

● بله. البته چیزی که دوستمان در مورد غُلوّ می‌گویند، همیشه هم به صورتی که معمولاً گفته می‌شود نیست. گاه شما چیزی راجع به بنده می‌گویید که خلاف واقع است، اما خلاف واقع بودن دو صورت دارد؛ گاه از باب غُلو است، و گاه از آن طرف، از باب ضدّغُلو، یعنی از باب تقصیر است. انگلیسی‌ها گاه می‌گویند overstatement و گاه می‌گویند understatement. understatement (تقصیر) یعنی اینکه اصلاً می‌خواهند تخفیفِ قدر بدهند؛ مثل کاری که ناصِبیّون می‌کنند.

اما مطلب دومی نیز وجود دارد. فقط بحث بر سر این نیست که شما راجع به من ــ از باب غُلُوّ یا از باب تقصیر ــ خلاف واقع بگویید. گاه آن

چیزی که راجع به من می‌گویید فی‌الواقع درست است، ولی چون راجع به خیلی‌های دیگر نیز همان چیز صادق است و آنها را نمی‌گویید، من جلوه می‌کنم. مثلاً راجع به زندگی خلیفهٔ دوم، اگر مطالعه کنید، می‌بینید که او نیز بسیار زاهدانه زندگی می‌کرده است. منتها ما وقتی زهد او را نمی‌شنویم، به نظرمان می‌آید که مثلاً ابوذر یک نمونهٔ منحصر به فرد بوده است. نمی‌خواهم بگویم او منحصر به فرد بوده یا نه، بلکه می‌خواهم بگویم اینکه این دید برای ما نسبت به ابوذر پدید آمده است به خاطر این است که زندگی‌های امثال و نظایرش را نمی‌شنویم. یعنی می‌خواهم بگویم ما در مورد ابوذر دروغ نگفته‌ایم، اما در مورد بعضی افراد دیگر چیزی را که وجود داشته است نگفته‌ایم؛ لذا فقط ابوذر جلوه می‌کند.

درواقع مسئله این است که اگر به متدولوژیِ تحقیق تاریخی بها می‌دهیم، آن متدولوژی، به همان ترتیبی که برای ابوذر اموری را نشان می‌دهد، برای دیگران هم اموری را نشان می‌دهد. و اگر متدولوژیِ تحقیق تاریخی را اصلاً متدولوژیِ غیرقابل اعتمادی می‌دانیم، همان‌طور که در باب دیگران آن را غیرقابل اعتماد می‌دانیم، باید در باب ابوذر هم غیرقابل اعتماد بدانیم.

بنده چند سال پیش درکتاب آقای هاجسون[1] وصفی دربارهٔ خلیفهٔ دوم خواندم، که البته شاید شما هم در تواریخ خوانده باشید. آنجا نقل می‌کند

---

۱. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* [3 vols. (1974)]. این کتاب یکی از کتاب‌های عالی‌ای است که بنده در طول عمرم خوانده‌ام. آقای هاجسون همان شخصی است که نزدیک به سی سال پیش، کتابی از او راجع به فرقهٔ اسماعیلیه به دست دکتر فریدون بدره‌ای به زبان فارسی ترجمه شد [**فرقهٔ اسماعیلیه**، مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین، تهران، ۱۳۴۳]. ایشان اسلام‌شناس بود، و بسیار به اسلام علاقه‌مند بود. این کتاب در سه جلدِ مفصل منتشر شده است. بنده که در تاریخ کار نکرده‌ام، ولی کسانی که صاحب‌نظرند می‌گویند یکی از شاهکارهای تاریخ‌نویسی در جهان این کتاب سه جلدی است. ایشان در این کتاب، تاریخ فرهنگی، سیاسی، اقتصادیِ اسلام در ۱۴۰۰ سال گذشته را تا دههٔ ۱۹۷۰ نوشته است. خود ایشان در سال ۱۹۷۸ از دنیا رفت.

که خلیفهٔ دوم وقتی با سپاهیانش آمدند و ایران را گرفتند، با هیئتی در ایران ظاهر شد که ایرانی‌ها می‌گفتند: نه دیده بودیم و نه شنیده بودیم که پادشاهی این‌گونه مشی کند؛ سوار بر شتری بود که این شتر زخم برداشته بود و پیر بود و قسمت‌هایی از بدنش جَرَب و گَری گرفته بود. یعنی زمانی که ایران را فتح کرده بودند، خلیفه با لباس بسیار مندرسی جلوی سپاهش در حرکت بود.

این مطالب چیزهایی است که ما نمی‌توانیم انکار کنیم؛ منتها مشکل ما این است که می‌گوییم انسان‌ها یا باید معصوم باشند، یا اگر نباشند دیگر همهٔ کارهای آنها بد است. نمی‌توانیم باور کنیم که کسی در زندگی‌اش ظلم کرده باشد و در عین حال، کارهای خوبِ دیگری هم داشته باشد.

بنده وقتی این جمله را از آقای هاجسون خواندم به نظرم آمد که نویسنده‌ای که این‌قدر با دقت مطلب می‌نویسد و بر روی کلمه به کلمهٔ سخنانش دقت می‌کند، واقعاً این گفته‌اش چیز کمی نیست. نمی‌توانیم بگوییم هاجسون هم سنّی بوده است! ایشان که اصلاً سنّی نیست. ایشان اسناد و مدارک تاریخی را به چشم یک ناظر سکولار[1] نگاه می‌کند و می‌بیند که اسناد چنین چیزی را نشان می‌دهد و آن را در کتاب ثبت می‌کند. کمااینکه ایشان در این کتاب، دربارهٔ حضرت علی ـ علیه‌السلام ـ نیز مطالب فراوانی ثبت کرده است.

البتّه شکی نیست که وقتی آنها را با علی مقایسه می‌کنید، رنگی ندارند. علیّ‌بن‌أبی‌طالب کسی است که می‌گوید:

«لَو شِئْتُ لَاهتَدَیتُ الطَّریقَ اِلیٰ مُصَفّیٰ هذَا العَسَلِ و لُبابِ هذَا القَمْحِ و نَسائِجِ هذَا القَزِّ. و لٰکِن هَیهاتَ أَن یَغلِبَنی هَوایَ و یَقودَنی جَشَعی اِلیٰ تَخَیُّرِ الأَطعِمَةِ؛ و لَعَلَّ بالحِجازِ أو الیَمامَةِ مَن لا طَمَعَ لَه فی القُرصِ و لا عَهْدَ

۱. سکولار در پژوهش‌های تاریخی یعنی کسی که خارج از دین نگاه می‌کند و موضع درون‌دینیِ خاصّی ندارد.

لَه بِالشِّبَعِ! أو أَبِيتَ مِبْطاناً و حَولی بُطونٌ غَرثیٰ و أَکبادٌ حَرّیٰ؛ أو أَکونَ کَما قالَ القائلُ:

وَ حَسبُکَ داءً أَنْ تَبیتَ بِـبِطْنَةٍ وَ حَولَکَ أَکبادٌ تَحِنُّ الَی ٱلقِدِّ

أَ أَقنَعُ مِن نَفسی بِأَن یُقالَ: "هـذا أمـیرُ المُـؤمِنینَ!" و لا أُشـارِکُهُم فـی مَکارِهِ الدَّهرِ!».[1]

«اگر می‌خواستم می‌توانستم برای خود جز عسل پالوده و مغز گندم و بافتهٔ حریر اختیار نکنم. ولی دور باد که هوس بر من چیره گردد و حرص مرا به گُزیدن خوراک نیکوتر وا دارد؛ شاید که در حجاز یا یـمامه کسـی باشد که نه امید به یافتن گرده‌ای نان دارد و نـه سـیری شکـم را بـه یـاد می‌آوَرَد. یا من سیر بخوابم و در اطرافم شکم‌هایی باشند از گرسنگی به پشت رسیده و جگرهایی تفتیده؛ یا چنان باشم که سخنوری گوید: «درد تو این بس که شب را سیر بخوابی و پیرامونت جگرهایی باشد در آرزوی پوست بزغاله». آیا به این بسنده کنم که مرا امیر مؤمنان خـوانـند امّـا در ناخوشی‌های روزگار شریک‌شان نباشم».

انسان وقتی چنین کسی را می‌بیند، آن‌وقت بـقیّه در نـظرش بـی‌رنگ می‌شوند. ولی حضرت علی را ـ یعنی این خورشید را ـ کنار بگذارید، آن‌وقت واقعاً می‌بینید که بقیّه هم برای خودشان نورافکنی بوده‌اند!

به نظر من صداقت و حق‌طلبی اقتضا می‌کند که انسان، حق هر کس را کف دستش بگذارد و بگوید: این حـقش تـا ایـن مـقدار است و آن نـیز حقش تا آن مقدار است. هنوز هم ما باید از آنچه که از گـذشتگان نـقل می‌شود درس بگیریم. بله، البته ما چون علی‌بن‌ابی‌طالب را یـافته‌ایـم و احوالات او را دیده‌ایم و شنیده‌ایم، ممکن است اینها برای ما آب و رنگی نداشته باشد. البته نمی‌خواهم بگویم که از آن طرف هم ما باید نسبت به

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۴۵ خطاب به عثمان‌بن‌حُنَیف.

ظلمی که در تاریخ ممکن است به کسی شده باشد، چشم ببندیم. چون غالبِ تحلیل‌ها می‌گویند که روی کار آمدن بنی‌أمیه به اواخر زمان خلفا باز می‌گردد. مخصوصاً نباید ظلم‌های زمان خلیفهٔ سوم به بعد را انکار کرد. ولی در عین حال، این را نیز نمی‌خواهم انکار کنم که وقتی انسان از حال به گذشته نظر می‌کند، با وقتی که از حال به آینده نظر می‌کند بسیار متفاوت است. این مسئلهٔ بسیار مهمی است و باید به آن توجه کرد. چگونه؟

این‌گونه که ما اکنون از حال به گذشته نظر می‌کنیم، و وقتی نظر از حال به گذشته می‌کنیم چه می‌بینیم؟ می‌بینیم که یک خاندانِ در نظر ما بسیار بسیار ناشایست به نام بنی‌أمیه در فلان زمان روی کار آمده‌اند. ردیابی که می‌کنیم می‌بینیم ردشان مثلاً به زمان خلیفهٔ سوم یا حتّی خلیفهٔ دوم باز می‌گردد. آنگاه با خودمان می‌گوییم: کسانی که چنین خاندانی را روی کار آوردند، چه وضع خرابی داشته‌اند! اما به این نکته توجه نمی‌کنیم که آیا خلیفهٔ دوم هم زمانی که معاویه را در آن مقام گذاشت، می‌دانست که در اثر اینکه معاویه را به آن مقام می‌گمارد، کار به کجا می‌کشد، ولی باز در عین حال چنین کاری کرد؟ ما باید به این نکته توجه کنیم که نگاه آنها نگاه از حال به آینده است.

مثال برای شما بزنم. فرض کنید که از نسل من شخصی پدید بیاید که خاک کشور ایران را در توبره کند و بزرگ‌ترین مظالم و بلایا را برای این کشور پدید بیاورد. مورخانِ ۳۰۰ سال بعد هم بگویند که از نسل ملکیان پسری پیدا شد و این پسر بزرگ‌ترین مصیبت را در تاریخ ایران پدید آورد. وقتی آنها از ۳۰۰ سالِ آینده به عقب برمی‌گردند، اول آن جنایت‌ها را می‌بینند، بعد هم می‌بینند که آن جنایتکار پسر من بوده است. ولی اگر از دید منِ امروزی نگاه کنید، آیا من، که آن پسر را به دنیا آورده‌ام، می‌دانسته‌ام که در اثر به دنیا آوردن این پسر یا حتّی بالاتر از این، در اثر

اینکه او را در این دبیرستان گذاشتم نه در آن دبیرستان، یا در اثر اینکه گفتم به این دانشگاه برود نه به آن دانشگاه، او این‌گونه می‌شود؟ خلاصه، آیا من می‌دانسته‌ام که در اثر همین تصمیم‌گیری‌های من است که بچه‌ام رفته‌رفته به آن وضع کشیده می‌شود و آن کارها را خواهد کرد؟ من که نمی‌دانستم. به تعبیر دیگر، از لحاظ اخلاقی، وقتی انسان یک فعل اخلاقی را انجام می‌دهد، حُسن و قُبح این فعل او با چه ترازویی سنجیده می‌شود؟ مسلماً با آگاهی‌هایی که هنگام انجام دادن این فعل دارد. هر فعلی که از یک فاعل اخلاقی صادر می‌شود، اگر بخواهیم حسن و قبح آن را بسنجیم، باید ببینیم میزان آگاهی‌هایی که این فاعل هنگام انجام فعل داشته، چقدر بوده است؟ حسن و قبح آن فعل به اندازۀ این آگاهی‌هاست. اما اینکه ورای آگاهی‌های او این کار بعداً چه اثری و چه اثر بعدتر و بعدتری دارد، در این‌باره دیگر جرم اخلاقی آن آثار متوجه آن شخص نیست.

○ سبب و مُباشِری که در فقه و حقوق داریم ناظر به همین موارد است؟

● بله.

از آن طرف هم، کارهای خوبی که در اثر اَفعالِ من صادر می‌شوند، ولی خودم زمانی که آن افعال را انجام می‌دادم نمی‌دانستم که این آثار را خواهند داشت، نباید به پای من نوشته شوند. فرض کنید من سر کلاسی به دانشجویی کمک کنم تا لیسانس و بعد فوق‌لیسانس بگیرد. مثلاً در مشق و تکلیف و غیره به او کمک کنم و فلان کتاب و بهمان کتاب را به او قرض بدهم. خلاصه، بعدها او یک فیلسوف طراز اول یا یک مُصلح اجتماعی بزرگ از کار دربیاید. آیا شما می‌توانید تمام محاسنی را که بر زندگیِ این شخص مترتّب می‌شود به پای من بنویسید؟ نه! من آن زمان که این کارها را می‌کردم چقدر آگاهی داشتم؟ فقط همان مقدار که آگاهی

داشتم ــ اگر حُسن و قُبحی دارد ــ به پای من نوشته می‌شود؛ چون من که نمی‌دانم در آینده چه خواهد شد. اگر من یک جام جهان‌نما داشتم که می‌دانستم این شخص بعدها به کجاها می‌رسد و در اثر فعالیت‌های این دانشجوی من بعدها چه تحولاتی رخ می‌دهد، و آنگاه با داشتن همهٔ آن معلومات، این خدمت‌ها را به او می‌کردم، در این صورت تمام آن خوبی‌ها را باید به پای من نیز بنویسید؛ چون من می‌دانستم دارم چه می‌کنم. اما انسان چه خبر دارد که چه خواهد شد و او چه کار خواهد کرد؟ یکی از مشکلات ما این است که از زمان حالِ خودمان به گذشته عطف توجه می‌کنیم و فکر می‌کنیم کسانی که از زمان حالِ خودشان به آینده عطف توجه می‌کرده‌اند نیز همان چیزهایی را می‌دیده‌اند که ما، با عطف توجه به گذشته، می‌بینیم.

بنابراین، به گفتهٔ کالینگوود، فیلسوف تاریخ معروف انگلیسی، نگاهِ از حال به گذشته، با نگاهِ از حال به آینده بسیار متفاوت است. خلیفهٔ دوم که نگاهِ از حال به آینده می‌کرد چقدر از تاریخ را می‌دید؟ تا نوک بینی‌اش را می‌دید. اما ما که از حال به گذشته نگاه می‌کنیم ۱۴۰۰ سال را می‌بینیم. اما نباید فکر کنیم هر چه را که ما می‌بینیم، او نیز می‌دیده است و در عین حال آن تصمیمات را می‌گرفته است.

همین آقای کالینگوود می‌گوید: اگر چنین باشد، پس شما وقتی از خیابان‌های نیویورک عبور می‌کنید، اگر کسی از بالا آجری روی سرتان انداخت، باید بروید گریبان کریستف کلمب را بگیرید! چون می‌گویید: اگر کریستف کلمب اینجا را کشف نکرده بود، انگلیسی‌ها به اینجا نمی‌ریختند؛ و اگر به اینجا نمی‌ریختند، نیویورک درست نمی‌شد؛ و اگر نیویورک درست نمی‌شد، این خیابان درست نمی‌شد؛ و اگر این خیابان درست نمی‌شد، این ساکنان را پیدا نمی‌کرد و یکی از ساکنان آن قصد نمی‌کرد یک ساختمان بیست طبقه بسازد؛ و در آن صورت،

دیگر بنّایی نمی‌رفت طبقهٔ بیستم و از طبقهٔ بیستم یک آجر از دست آن بنّا رها نمی‌شد و روی سر من نمی‌افتاد! کریستف کلمب فقط به میزان آگاهی‌هایی که هنگام انجام فعل داشته مجرم ــ یا از آن طرف، ممدوح ــ است، نه به واسطهٔ اتفاقاتی که بر اثر کشفیّات و فعالیت‌های او بعداً در طول تاریخ رخ داده است. آیا می‌توانیم جنایتِ ویتنام را به پای کریستف کلمب بنویسیم؟ گرچه واقعش نیز همین است که اگر کریستف کلمب آمریکا را کشف نمی‌کرد، جریان ویتنام پیش نمی‌آمد. اما آیا می‌توانیم بگوییم جرمِ جنایت‌هایی که انجام شد و یک و نیم میلیون وی‌یِتکُونگی [۱] در ویتنام شکنجه یا کشته شدند، بر عهدهٔ کریستف کلمب است؟ چه ربطی به او دارد!

در باب جهت مثبت آن نیز به همین صورت است. این مطلب را به این جهت عرض می‌کنم که خاطرم هست یکی از بزرگان، دفاع جانانه‌ای از صفویه می‌کرد و می‌گفت اگر صفویه نبودند ما الآن شیعه نبودیم و سنّی بودیم و این صفویه بودند که ما را شیعه کردند. آن بزرگوار بر این اساس از آنها دفاع می‌کرد. بنده گفتم اگر چنین است، پس باید بیشترین دعا را به خلیفهٔ دوم بکنیم؛ چون اگر او نبود ما اصلاً مسلمان هم نبودیم! صفویه که فقط ما را شیعه کردند. اصلاً مهم‌تر از صفویه خلیفهٔ دوم بود؛ او بود که با فتح ایران ما را مسلمان کرد. اما به نظر من، نه آن را باید پای خلیفهٔ دوم نوشت، و نه این را پای صفویه. آنها کارهایی کردند برای اهداف دیگری، و در آستانهٔ عمل‌شان همان اهداف در ذهنشان بود. با آن آگاهی‌ها و آن اراده‌ها، چیزهایی که بعدها در اثر افعال‌شان رخ داد، اگر خوب باشد نباید به پای آنها نوشته شود و اگر بد باشد نیز نباید به پای آنها نوشته شود.

۱. Vietcong: چریک‌های عضو جنبش کمونیستیِ ویتنام (و.).

مقصود اینکه گاه ما واقعاً داریم از بیرون نگاه و قضاوت می‌کنیم. کمااینکه در زمانهٔ خودمان شما دیده‌اید که مثلاً یک وزیر کشور جدید می‌آید، و اتفاقاً در همان زمانی که این وزیر می‌آید یک استاندار را نیز عوض می‌کنند. شما فوراً فکر می‌کنید که باندبازی بوده است؛ اما بعدها اتفاقاً معلوم می‌شود که نه، مقدمات برکناری این استاندار از هشت ماه قبل آماده شده است. فقط بین برکنارشدن این استاندار با آمدن وزیر کشور نوعی مقارنت زمانی حاصل شده است و لذا فکر می‌کنند وزیر کشور بوده است که عمداً این استاندار را به خاطر مسائل جناحی و خطی کنار گذاشته است؛ در صورتی که فقط مقارنت زمانی است.

۱۵

دیدگاه معرفت‌شناسی اصلاح‌شده در باب عقلانیت باور

بحث امروز در باب دیدگاه سومی است که در خصوص عقلانیتِ باورهای دینی وجود دارد. دوستان می‌دانند که امروزه در فلسفهٔ دینِ غرب یکی از دو نحله‌ای که بسیار اهمیت دارد نحله‌ای است که از آن به معرفت‌شناسیِ طبیعی‌شده[1] یا صورتِ طبیعی‌یافته تعبیر می‌کنند. کسانی که در معرفت‌شناسی گرایشِ معرفت‌شناسی طبیعی‌شده دارند، وقتی وارد فلسفهٔ دین می‌شوند و می‌خواهند از گزاره‌های دینی و مذهبی دفاع کنند، یعنی می‌خواهند موجّه‌بودن گزاره‌های دینی و مذهبی را نشان دهند، موضع خاصّی می‌گیرند که باعث شده است متقارن با معرفت‌شناسی طبیعی‌شده، نوعی فلسفهٔ دینِ صورت طبیعی‌یافته[2] یا طبیعی شده نیز پدیدار شود.

ماحَصَل این دیدگاه این است که به نظر این متفکران، ما در معرفت‌شناسی نباید از این بحث کنیم که انسان به چه چیزهایی باید باور داشته باشد و به چه چیزهایی نباید باور داشته باشد. بلکه باید از این بحث کنیم که انسان‌های دارای قوای عقلی سالم به چه چیزهایی

1. naturalized epistemology
2. naturalized philosophy of religion

باور می‌آورند و به چه چیزهایی باور نمی‌آورند. فقط باید به این بحث بپردازیم.

برای اینکه ذهن دوستان را قدری با این بحث آشناتر کنم مورد مشابهی را توضیح می‌دهم. به نظر دوستان، علم منطق که در تعریف آن می‌گفتیم آلةٌ قانونیّةٌ تَعْصِمُ مُراعاتُها الذِّهنَ عَنِ الخَطَأِ فی الفِکر، یک علم توصیفی است یا یک علم توصیه‌ای؟ این سؤال شاید ذهن شما را خیلی بهتر درگیر مطلبی کند که می‌خواهم بگویم. آیا علم منطق را واقعاً باید در عداد علومِ توصیفی[1] گرفت، یا در عداد علومِ توصیه‌ای؟[2] یعنی مثلاً وقتی که در علم منطق می‌گویند «الف ب است به علاوهٔ ب ج است، یک صورت استدلالیِ مُنتِج است، ولی الف ب است به علاوهٔ ج د است، یک صورت استدلالیِ مُنتِج نیست و عقیم است»، آیا توصیه می‌کنند یا توصیف می‌کنند؟ آیا آنچه تحت عنوان قواعد عُقم، قواعد اِنتاج، ضُروب و اَشکالِ مُنتِج، ضُروب و اَشکالِ عقیم، استدلالات معتبر، استدلالات نامعتبر، استدلالات صواب، استدلالات ناصواب و غیره در منطق گفته می‌شود،[3] یک سلسله توصیف‌هاست یا یک سلسله توصیه‌هاست؟ یعنی مثلاً وقتی ما می‌گوییم «الف ب است به علاوهٔ ب ج است نتیجه می‌دهد الف ج است» آیا داریم توصیف می‌کنیم یا توصیه می‌کنیم؟ یعنی آیا داریم توصیف می‌کنیم که «ذهن انسان چنان است که از الف ب است به علاوهٔ ب ج است به نتیجهٔ جدیدی می‌رسد، ولی از الف ب است به علاوهٔ ج د است به نتیجهٔ جدیدی نمی‌رسد»؟ یا نه، وقتی در منطق می‌گوییم «الف ب است به علاوهٔ ب ج است نتیجه می‌دهد الف ج است» به این معناست که از باب توصیه می‌گوییم: ای انسان‌ها و ای مخاطبان! از الف ب است و

1. descriptive
2. prescriptive

۳. حال چه به صورت خام آنکه در منطق ارسطویی گفته می‌شد، و چه به صورتی که امروزه در منطق رُقومی (= منطق رمزی، symbolic / منطق جدید ریاضی) گفته می‌شود.

ب ج است نتیجه بگیرید که الف ج است، اما از الف ب است و ج د است نتیجه‌ای نگیرید. آیا منطق از کدام نوع است؟ این بحثی است که مخصوصاً از اوائل قرن نوزدهم در میان منطق‌دانان بسیار مورد توجه قرار گرفت.

فعلاً برای اینکه وارد آن بحث نشویم و وقت دوستان را نگیرم، به‌طور خلاصه می‌گویم که اگر شما به دیدگاه نخست قائل شوید، گویا به «منطقِ صورت طبیعی‌یافته یا طبیعی‌شده»[1] قائل هستید. منطقِ طبیعی‌شده یعنی چه؟ یعنی منطقی که می‌گوید طبیعت انسان این‌گونه است که از «الف ب است» و «ب ج است» نتیجه می‌گیرد، ولی از «الف ب است» و «ج د است» نتیجه‌ای نمی‌گیرد. به این منطق می‌گوییم منطق صورت طبیعی‌یافته یا طبیعی‌شده.

اما اگر شما علم منطق را علم توصیه‌ای بدانید، آنگاه منطق شما منطقِ طبیعی‌شده نیست، بلکه منطقی است غیر طبیعی‌شده،[2] یعنی منطق را غیرطبیعی می‌دانید. «غیرطبیعی می‌دانید» یعنی چه؟ یعنی معتقدید که اگر انسان به حال خودش وانهاده شود، قواعد منطق را رعایت نمی‌کند؛ این ما هستیم که باید به او توصیه کنیم که این کار را بکن و آن کار را نکن؛ این نتیجه را بگیر و آن نتیجه را نگیر.

بنده منطق را به عنوان مثال ذکر کردم؛ عین این سخن که در باب منطق گفتیم، در باب معرفت‌شناسی نیز صادق است. وقتی در معرفت‌شناسی می‌گوییم «حس یکی از منابع شناخت است»، آیا می‌خواهیم بگوییم که انسان‌ها چنان ساخته شده‌اند که به داده‌های حس اعتماد می‌کنند، یا می‌خواهیم بگوییم ای انسان‌ها! به داده‌های حس اعتماد کنید؟ اموری که در معرفت‌شناسی کاندیدا می‌شوند تا منبع شناخت یا به تعبیر نادقیق‌تری ابزار شناخت محسوب شوند، از این قرارند:

---

1. naturalized logic
2. unnaturalized

۱. ادراک حسی.[1]
۲. شهود.[2]
۳. گَواهی.[3]
۴. استدلال.[4]
۵. حافظه.[5]

این پنج مورد تقریباً مورد اجماع است.[6] آیا وقتی معرفت‌شناس این پنج امر را جزء منابع شناخت قلمداد می‌کند، معنایش این است که انسان چنان ساخته شده است که به داده‌های این پنج چیز اعتماد می‌کند؟ یا ما معرفت‌شناسان به همنوعان خودمان می‌گوییم که به این پنج چیز اعتماد کنید؟ از آن طرف، اموری را که ما معرفت‌شناسان منبع شناخت نمی‌دانیم، آیا بدین معناست که می‌خواهیم بگوییم شما انسان‌ها به‌گونه‌ای ساخته شده‌اید که به آنها اعتماد نمی‌کنید؟ یا می‌خواهیم بگوییم ای انسان‌ها به آنها اعتماد نکنید؟ در اینجا گویا ما همان پرسشی را که در باب منطق مطرح کردیم، در باب معرفت‌شناسی نیز پیش کشده‌ایم.

اگر در اینجا کسی قائل شود که ما فقط گزارش و توصیف می‌کنیم که انسان‌ها به چه چیزهایی اعتماد می‌کنند و به چه چیزهایی اعتماد نمی‌کنند، آنگاه می‌گویند چنین کسی به معرفت‌شناسیِ صورت

---

1. perception
2. intuition
3. testimony
4. reasoning
5. memory
۶. البته امور دیگری نیز وجود دارد که محل اختلاف است. مثلاً اینکه آیا revelation (وحی، الهام) نیز یکی از منابع شناخت است یا نه؟ آیا clairvoyance (روشن‌ضمیری، روشن‌بینی) نیز منبع شناخت به حساب می‌آید یا نه؟ آیا precognition (پیش‌شناخت، پیش‌آگاهی) و telepathy (دورآگاهی) نیز از منابع شناخت است یا نه؟ اما اموری که تقریباً محل شک نیست و می‌توان گفت با تمام اختلافاتی که در فروع و جزئیاتِ آن وجود دارد، مورد وفاق‌اند، این پنج مورد است که همه به آنها اذعان دارند.

طبیعی‌یافته[1] قائل است. بر اساس این قول معرفت‌شناسی یک علم توصیفی است. اما اگر گفتیم معرفت‌شناسی توصیه‌ای[2] است، در این صورت به معرفت‌شناسی غیر طبیعی‌شده قائل هستیم.

دوستان بهتر از بنده می‌دانند که تا نیمهٔ اول قرن بیستم، بیشترِ معرفت‌شناس‌ها، یا به تعبیر بهتر کسانی که خودشان معرفت‌شناس نیستند بلکه از بالا به معرفت‌شناسی نگاه می‌کنند،[3] به معرفت‌شناسی غیرطبیعی‌شده معتقد بودند. یعنی می‌گفتند معرفت‌شناسی یک علم توصیه‌ای است و توصیه می‌کند که «به این منبع اعتماد بورزید و به آن منبع اعتماد نورزید»، «این امور را دلیل به حساب بیاورید و آن امور را دلیل به حساب نیاورید»، «فلان چیز را توجیه به حساب بیاورید، و بهمان چیز را توجیه به حساب نیاورید» و قِس‌علی‌هذا. اما از اواسط قرن بیستم، آهسته‌آهسته گرایش جدی‌ای در میان فرامعرفت‌شناس‌ها[4] به این قول پیدا شد که معرفت‌شناسی، طبیعی‌شده است. یعنی معرفت‌شناسی اصلاً برای کسی تعیین تکلیف نمی‌کند. معرفت‌شناسی فقط حکایت می‌کند و می‌گوید ما انسان‌ها چنانیم که مثلاً به حس اعتماد می‌کنیم و اگر چیزی را با چشم‌مان دیدیم قبول می‌کنیم؛ نه اینکه کسی به ما دستور بدهد و بگوید که قبول کنید! به این دیدگاه می‌گویند معرفت‌شناسی طبیعی‌شده.

کسانی که در معرفت‌شناسی به معرفت‌شناسی طبیعی‌شده قائل هستند، وقتی وارد قلمرو فلسفهٔ دین می‌شوند، طبعاً به معرفت‌شناسی طبیعی‌شدهٔ ناظر به دعاوی دینی[5] قائل می‌شوند. یعنی وقتی که بخواهند از آنچه که به صورت کلی و اجمالی و عام در معرفت‌شناسی گفته‌اند در دعاوی دینی استفاده کنند، به معرفت‌شناسیِ طبیعی‌شدهٔ ناظر به دعاوی

---

1. naturalized epistemology
2. prescriptive
3. meta-epistemologist
4. meta-epistemologist
5. naturalized epistemology of religious claims

دینی قائل می‌شوند. لذا معمولاً به کسانی که به معرفت‌شناسیِ صورت طبیعی‌یافتهٔ دعاوی دینی معتقدند، می‌گویند فیلسوفان دینِ طبیعی‌شده. این فیلسوفان در حال حاضر چند چهرهٔ بسیار شاخص دارند. این دیدگاه وقتی وارد فلسفهٔ دین شود معنایش این است که اصلاً نمی‌توان گفت که در دین به چه چیزی اعتقاد داشته باشید یا به چه چیزی اعتقاد نداشته باشید؛ فقط می‌گوییم متدین وقتی متدین شد به این چیزها اعتقاد خواهد داشت و هیچ کاری با آن نمی‌توان کرد. از آن طرف، اگر شخص متدین نبود به این چیزها اعتقاد نخواهد داشت. اگر به چنین چیزی قائل شدیم معنای آن این است که چیزی به نام justification معنا ندارد. دوستان به خاطر دارند که در بحث justification می‌گفتیم من حقِّ داشتن چه باورهایی را دارم و حقِّ داشتن چه باورهایی را ندارم. این قول می‌گوید دیگر «حق دارم» و «حق ندارم» مطرح نیست. در نتیجه، قائلان به این قول دیگر نمی‌توانند در باب باورهای دینی بگویند true justified belief. باید به جای justified وصف دیگری بیاورند، و معمولاً اصطلاح warranted را می‌آورند. آنها به‌جای justified می‌گویند warranted؛ چون می‌گویند justified نوعی بار توصیه‌ای دارد. آن بار توصیه‌ای این است که «تو **حق داری** این باور را داشته باشی، و لذا justified belief داری» یا «تو **حق نداری** این باور را داشته باشی و بنابراین باور تو justified نیست».

○ یعنی دیگر بنا بر این قول، خطا و اشتباه مطرح نیست؟

● چرا، مطرح است؛ ولی در درون دین مطرح است نه بیرون دین. یعنی اگر گفتیم متدین از آن‌رو که متدین است به گزاره‌های P، Q، R، X، Y و Z به عنوان شش گزارهٔ دینی قائل است، آنگاه بر سر این شش گزاره هیچ‌گونه نزاعی با او نمی‌توانیم داشته باشیم. اما اگر آن متدین، به این شش گزاره قائل باشد ولی به لوازمِ آنها قائل نباشد، در اینجا می‌توانیم با او

مُحاجّه کنیم. کسانی که به این قول قائل‌اند می‌گویند اقتضای تدین، اعتقاد به یک سلسله گزاره‌هاست که در باب آنها دیگر نمی‌توان به یک متدین گفت: «این عقائد را حق داری داشته باشی یا حق نداری داشته باشی!» اقتضای تدین این است که فرد متدین به این گزاره‌ها قائل باشد. اما وقتی به آنها قائل شد، این گزاره‌ها مبناهای فکری او می‌شوند، و لذا آن پس دیگر می‌توانیم با او محاجّه کنیم و به او نشان دهیم که «تو که این مبنا را داری، پس دیگر نباید فلان بنا را داشته باشی». اما در مبانی نمی‌توانیم با او محاجّه کنیم. یعنی کسی که متدیّن است مبناءً معتقد است که:

۱. خدا وجود دارد.

۲. نظام جهان نظام اخلاقی است.

۳. عالم هستی منحصر در عالم طبیعت نیست.

۴. جهان هدفمند است.

۵. زندگی معنادار است.

۶. وضع موجود انسان مطلوب نیست و رسیدن به وضع مطلوب محال نیست.

یک متدین فرضاً به این شش‌گزاره به‌عنوان شش‌گزارهٔ مبنایی قائل است و این گزاره‌ها را نمی‌توان از او گرفت. ما در باب آنها نمی‌توانیم با او محاجّه کنیم. اما می‌توانیم به متدین بگوییم اگر نظام جهان را نظام اخلاقی می‌دانی ــ که می‌دانی ــ دیگر نباید به فلان چیز معتقد باشی.

○ یعنی می‌توانیم با او جدل کنیم.

● بله. به تعبیر دقیق منطقی می‌توانیم با او جدل کنیم، ولی نمی‌توانیم برهان بیاوریم؛ بلکه فقط می‌گوییم: مفروضِ تو این گزارهاست، ولی فلان عقیده‌ات با این مفروضات سازگاری[1] ندارد. یعنی این بنا بر آن مبانی

1. consistency

مبتنی‌شدنی نیست و با آنها سر ستیز دارد. اما در مورد مبانی، به هیچ‌وجه نمی‌توانیم آنها را از او بگیریم. چون آن نحوه زندگیِ او اقتضای داشتن آن مبانی را دارد. فقط می‌توانیم در درون این چارچوب، از سازگاری و عدم سازگاریِ اجزا با یکدیگر بحث کنیم؛ و مخصوصاً می‌توانیم در مورد ابتنا یا عدم ابتنای بناها بر مبانی با او بحث کنیم.

در میان فیلسوفان دین در روزگار ما چند متفکر هستند که به صورت شاخصی چنین دیدگاهی دارند و دوستان آنها را می‌شناسند. بزرگ‌ترین و مشهورترینِ آنها آلوین پلَنتینجا[1]ی آمریکایی است. ایشان درواقع مشهورترین متفکر این طرز فکر است. بعد از ایشان آقای وُلتِرسْتُرف[2] است. به نظر شخص بنده، ولترسترف بسیار عمیق‌تر از پلنتینجا است، ولی شهرت پلنتینجا را ندارد. شخص سوم هم آقای جورج ماوِردِس[3] است. هر سهٔ اینها، هم خیلی عِرق دینیِ جدی دارند ــ علی‌الخصوص ولترسترف ــ و هم به معرفت‌شناسی طبیعی‌شدهٔ ناظر به دعاوی دینی قائل‌اند. ولی جالب این است که هر سه[4] از لحاظ مذهبی پروتستان‌مسلک‌اند، و از لحاظ فلسفی به نحلهٔ فلسفهٔ تحلیلی تعلّق دارند.

شاید تا اینجای قضیه باز هم چندان عجیب و غریب نباشد؛ ولی یکی از مطالبی که امروزه دربارهٔ آن بسیار مقاله و کتاب نوشته شده این است که اصلاً دیدگاه معرفت‌شناسی طبیعی‌شده در میان مذهبیان پروتستان و فیلسوفان تحلیلی‌مسلک نفوذ دارد. رمز آن چیست؟ یعنی ظاهراً به گزاف نیست که هر جا می‌بینید کسی قائل به معرفت‌شناسی طبیعی‌شده است و در فلسفهٔ دین نیز قائل به معرفت‌شناسی طبیعی‌شدهٔ ناظر به دعاوی دینی است، به لحاظ مذهبی پروتستان است و به لحاظ فلسفی تحلیلی‌مسلک.

---

1. Alvin Plantinga
2. Nicholas Wolterstorff
3. George Mavrodes

۴. البته متفکّران دیگری نیز هستند ولی این سه از همه شاخص‌ترند.

مخالفان این نحله که به معرفت‌شناسی غیرطبیعی‌شده و درنتیجه به معرفت‌شناسی غیرطبیعی‌شدهٔ ناظر به دعاوی دینی قائل‌اند، معمولاً از لحاظ مذهبی کاتولیک هستند و از لحاظ فلسفی یا به مکتب توماسِ آکوئیناس قائلند و یا به فلسفه‌های قارّه‌ای،[1] یعنی فلسفه‌های بَرِّ اروپا.[2] رمز این گرایش‌ها و عدم گرایش‌ها چیست؟ چرا فرد کاتولیک یا افرادی که از لحاظ فلسفی آکوئیناسی یا وابسته به فلسفه‌های قارّه‌ایند، نمی‌توانند به معرفت‌شناسی طبیعی‌شده قائل شوند؟

دلیل آن این است که این متفکّران می‌گویند ما دربارهٔ خود گزاره‌های دینی و مذهبی مثل «خدا وجود دارد» نیز به دلیل نیاز داریم، و دلیل هم داریم. یعنی هم نیاز به دلیل داریم و هم دلیل داریم. در این مورد، هم آکوئیناسیان به چنین چیزی اعتقاد دارند و هم قائلین به فلسفه‌های بَرّ اروپا.

○ آیا قائلان به معرفت‌شناسی طبیعی‌شده در این زمینه، همان ایمان‌گرایان‌اند؟ یعنی همان‌ها که می‌گویند در ابتدای ایمان باید دست از دلیل و استدلال برداشت.

● نه، آن ایمان‌گرایان می‌گویند دلیل می‌خواهیم و نداریم؛ اما اینها اصلاً می‌گویند دلیل نمی‌خواهیم! درواقع ریشهٔ این قول در این است که این متفکّران می‌گویند دین یک شیوهٔ زیست است و هر شیوهٔ زیستی قواعدی دارد. مثال بزنم. فرض کنید من به شما می‌گویم بیایید با هم شطرنج بازی کنیم. شما به محض اینکه گفتید چَشم و قبول کردید که با من شطرنج بازی کنید، معنایش این است که قواعد و منطق شطرنج را قبول کرده‌اید. وگرنه اگر گفتید «چَشم، قبول دارم»، ولی بعد که می‌گویم «فیل که این‌طور حرکت نمی‌کند!» بگویید: «چرا، همین‌طور حرکت می‌کند؛ من قبول ندارم

1. continental

۲. بَرّ اروپا ــ به معنای خشکی اروپا ــ در مقابل جزیرهٔ انگلستان است.

که فیل باید مورّب حرکت کند، بلکه می‌گویم فیل باید مثل رُخ مستقیم حرکت کند! تازه، چرا اسب به صورتِ L بپرد؟ نخیر! به صورتِ S بپرد!» آنگاه می‌گویم: «عزیز من! شطرنج اصلاً یعنی همین. وقتی ما می‌گوییم حاضریم شطرنج بازی کنیم به این معناست که یک سلسله قواعد را پذیرفته‌ایم. اگر خواستید در این قواعد چون و چرا کنید، البته کسی سرتان را نمی‌بُرد، اما می‌گوید دیگر شما شطرنج‌باز نیستید؛ اگر می‌خواهید، بروید بازی جدیدی ابداع کنید. مگر مشکلی دارد! اما بدانید که شطرنج این است».

این همان چیزی است که اولین بار کانت به آن توجه پیدا کرد. او گفت ما یک سلسله افعال داریم که تأسیسی‌اند و یک سلسله افعال دیگر داریم که تأسیسی نیستند، بلکه افعال غیرتأسیسی یا به تعبیر او افعال نهادی‌اند. این متفکّران نیز چنین چیزی می‌گویند. یعنی می‌گویند کسی که تدیّن را قبول کرد مثل این است که بازی شطرنج و طبعاً قواعد آن را قبول کرده است. لذا اگر او بخواهد در خود آن قواعد مناقشه کند، اصلاً معلوم می‌شود که وارد بازی‌ای به نام بازی تدیّن نشده است. یعنی به تعبیر ویتگِنِشتاین،[1] هر «شیوهٔ زیست»ی یک بازیِ زبانی[2] دارد و شما اگر یک شیوهٔ زیست را قبول کردید، طبعاً یک بازی زبانی خاصی نیز دارید. ولی اگر خواستید بگویید «این شیوهٔ زیست را قبول دارم» باید بدانید که اولاً در اینجا دیگر دلیلی درکار نیست، بلکه یک شیوهٔ زیست است که عرضه شده است و شما نیز آن را قبول کرده‌اید؛[3] و ثانیاً باید بازی زبانیِ آن شیوهٔ

۱. اینکه می‌گویم «به تعبیر ویتگِنِشتاین»، به این دلیل است که همهٔ این متفکّران از ویتگِنِشتاین تأثیر پذیرفته‌اند.

2. language game

۳. اگر بخواهید در مبانی آن مناقشه ــ یا به گفتهٔ جوان‌ها کنکاش ــ کنید، آنگاه معلوم می‌شود که این form of life را قبول نکرده‌اید.

زیست را رعایت کنید. قبلاً گفتیم که اگر امتیاز در زبان فوتبال یک لفظ و در زبان بسکتبال لفظ دیگری داشته باشد، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان گفت «فوتبالیست‌ها فلان امتیازِ بسکتبال را آوردند»، و این جمله معنا ندارد.

از سوی دیگر، کاتولیک‌ها، که از لحاظ فلسفی مکتب توماسِ آکوئیناس یا فلسفه‌های بَرّ اروپا را قبول دارند، اعتقادشان بر این است که ما برای این مبانی احتیاج به دلیل داریم و دلیل هم داریم.

این دو دسته همیشه با یکدیگر کشمکش داشته‌اند ولی هیچ‌گاه با یکدیگر وارد بحث آکادمیک نشده بودند. تا اینکه خانمی ــ که به گمان من یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های قرنِ ماست ــ باعث شد که آنها با یکدیگر به بحث بنشینند؛ خانمی به نام لیندا زاگزِبْسکی[1] که هم فیلسوف اخلاق و هم معرفت‌شناس است. ایشان در این دو زمینه تخصص دارد و تقریباً می‌توان گفت که بنیانگذار آن نظریه‌ای است که می‌گوید معرفت‌شناسی شاخه‌ای از اخلاق است.[2] ایشان شخصیت بسیار ممتازی است. ایشان از لحاظ دیدگاه فلسفی به فلسفهٔ تحلیلی قائل است، ولی ــ برخلاف سه متفکّر مذکور ــ از لحاظ دینی کاتولیک است. بدین لحاظ، با هر دو فضا کاملاً انس دارد؛ هم با فضای فلسفهٔ تحلیلی ــ و لذا با دیدگاه‌های امثالِ پلنتینجا، ولترسترف، و ماوردس ــ و هم با دیدگاه کاتولیک‌هایی که طرفدار استدلال‌گرایی برای دین هستند. ایشان از این دو دسته متفکر دعوت کرده تا بیایند با یکدیگر ــ به گفتهٔ جوان‌ها ــ challengeِ آکادمیک کنند؛ حاصلِ آن مباحثات نُه مقاله است که در کتاب

1. Linda Zagzebsky

۲. ○ پس کِلیفورد چه؟

● کِلیفورد اخلاقِ باور را مطرح می‌کرد. لازمهٔ حرف او این بود که انسان باید در باورهای خود نیز اخلاقیّات را رعایت کند. ولی خانم زاگزِبْسکی می‌گوید اصلاً معرفت‌شناسی را باید یک شاخه از اخلاق به حساب آورد.

Rational Faith (ایمانِ عقلانی / ایمانِ عقلی) فراهم آمده است، و به نظر من مقالاتی بسیار عالی است. عنوان فرعی کتاب چنین است: پاسخ‌های کاتولیک‌ها به اپیستمولوژیِ اصلاح‌یافته[1] که درواقع همان معرفت‌شناسی طبیعی شده است. خود خانم زاگزِبْسکی مدخلی بر این کتاب نوشته است که جمع‌بندی آرای آن نُه مقاله است.

ویتگنشتاین و نسبیت‌گرایی فرهنگی

○ آیا با قبول نظر این سه نفر، تعامل بین حوزه‌های مختلف که به بازی‌های زبانی مختلف قائل‌اند، ناممکن نمی‌شود؟

● بله، این اشکالی است که به ویتگنشتاین نیز شده است؛ و گفته‌اند آیا واقعاً بین خود بازی‌ها دیگر تعاملی وجود دارد یا نه؟ اگر شما قائل شدید که تعاملی وجود ندارد، آنگاه می‌گویند به نسبیت فرهنگی قائل‌اید. نسبیت فرهنگی یعنی اینکه دیگر واقعاً بین فرهنگ‌ها حرفی برای گفتن وجود ندارد. درون خود فرهنگ‌ها می‌توان با یکدیگر گفت‌وگو کرد، ولی بین فرهنگ‌ها نمی‌توان. به همین دلیل است که قائلان به نسبیت فرهنگی با گفت‌وگوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به لحاظ نظری مخالف هستند. چون معتقدند اصلاً چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. بعضی از نویسندگان واقعاً معتقدند که مثلاً آیین کنفوسیوس هیچ‌گاه نمی‌تواند با اسلام گفت‌وگو کند. چون هر یک از این دو دین شیوهٔ زیستِ خاص خودش را دارد. کمااینکه هیچ‌گاه نمی‌توان بین یک بسکتبالیست و یک فوتبالیست ترجیحی قائل شد. آیا شما می‌توانید بگویید که این بسکتبالیست موفق‌تر است یا آن فوتبالیست؟ قبلاً به این بحث پرداختیم که اگر بخواهیم بین یک فوتبالیست و یک بسکتبالیست مقایسه کنیم، در چه صورتی امکان‌پذیر

1. reformed

است و در چه صورتی امکان‌پذیر نیست؟ اگر ما بتوانیم بین آنها مفهوم جامعی پیدا کنیم، آنگاه می‌توانیم بر اساس آن مفهوم جامع بگوییم آیا این بسکتبالیست موفق‌تر است یا آن فوتبالیست. اما اگر نتوانیم مفهوم جامع پیدا کنیم، در آن صورت اصلاً نمی‌توان بین آنها مقایسه کرد. یک فوتبالیست را با یک فوتبالیست دیگر و یک کوهنورد را با یک کوهنورد دیگر می‌توان مقایسه کرد، اما نمی‌توان یک کوهنورد را با یک شطرنج‌باز مقایسه کرد و گفت «این شطرنج‌باز موفق‌تر است یا آن کوهنورد؟»، چون چنین چیزی اصلاً معنا ندارد.

پس اگر کسی به این قول قائل شد که واقعاً فرهنگ‌ها نیز مثل کوهنورد و شطرنج‌باز هستند، قائل به نسبیت فرهنگی قائل است. نسبیت فرهنگی به این معناست که هیچ ترازوی فرافرهنگی‌ای وجود ندارد که با آن بتوان در باب خود فرهنگ‌ها داوری کرد؛ در باب شکست‌هایشان نسبت به یکدیگر، موفقیت‌هایشان نسبت به یکدیگر، یا رجحان آنها نسبت به یکدیگر.

اما اگر به عکسِ آن قائل شوید و بگویید شیوهٔ زیست‌ها جهاتی نیز دارند که گویا وجه جامع آنهاست، و بر اساس این وجه جامع می‌توان دربارهٔ فرهنگ‌ها گفت‌وگو کرد، در این صورت دیگر به آن نتیجه ملتزم نخواهید بود.

به عبارت دیگر، بیان معرفت‌شناختیِ این مطلب این است که اگر ما به این قول قائل باشیم، به لحاظ معرفت‌شناختی به اصالت منظر[1] قائل هستیم. هرکس به مسئلهٔ شیوهٔ زیست و بازی زبانیِ ویتگنشتاین یا چیزی که بالاخره مؤدایش این دو باشد، قائل شد، از لحاظ معرفت‌شناختی به اصالت منظر قائل شده است. منظر یعنی نظرگاه؛ چنان که مولوی می‌گفت:

---

1. perspectivism

از نظرگاه است ای مغز وجود　　　اختلاف کافر و گَبر و یهود

این اصالتِ نظرگاه است. خود قائلین به اصالت منظر به دو دسته قابل تقسیم هستند: اصالت منظر اعتدالی[1] و اصالت منظر افراطی.[2] بعضی از معرفت‌شناسان به اصالتِ منظر اعتدالی یا ملایم قائل‌اند. در میان نویسندگان فعلی که به اصالت منظر اعتدالی قائل هستند، آقای پویمن یکی از بزرگ‌ترین مدافعان است. همان پویمن معروف که در آمریکا یک معلم فلسفهٔ بسیار قوی و مؤلف کتاب‌های درسی فلسفی است. اصالت منظر اعتدالی به این معناست که منظرهای مختلفی در جهان وجود دارند، اما حوزه‌ای وجود دارد که گویا بین همهٔ این منظرها مشترک است و صاحبان منظرهای مختلف می‌توانند در این منطقهٔ بی‌طرف با یکدیگر مذاکره کنند. به این منطقه می‌گویند منطقهٔ بی‌طرفِ معرفتی.[3] یعنی منطقه‌ای که می‌توان پای میز مذاکره نشست و اختصاصاً نه متعلق به این طرف است و نه متعلق به آن طرف.

در اینجا نظرگاه‌های مختلف با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند و حتّی می‌توانند رحجان خودشان را نشان دهند. یعنی ما می‌توانیم از همین قسمت مشترک بفهمیم که آیا شما بر ما رحجان دارید، یا ما نسبت به شما قوت داریم و قِس‌علی‌هذا.

اما اگر شما به منظرگرویِ افراطی یا متصلب قائل باشید، آنگاه معتقدید که فرهنگ‌ها اصلاً متقاطع نیستند، بلکه مثل چند خط موازی هستند، و هیچ نقطه‌ای وجود ندارد که آنها بتوانند در آنجا کنار یکدیگر بنشینند و از آنجا به یکدیگر نگاه کنند.

در مورد خود ویتگنشتاین غالب شارحان می‌گویند او به اصالت منظر اعتدالی قائل بوده است. البته در میان شارحان ویتگنشتاین کسانی نیز

---

1. soft perspectivism　　　2. hard perspectivism

3. epistemic neutral area

هستند که معتقدند او به اصالت منظر افراطی قائل بوده است؛ اما عمدهٔ شارحان قائل‌اند که او به نوعی اصالت منظرِ معتدل قائل بود. چرا؟ چون شواهد فراوانی در آثار ویتگنشتاین می‌یابند که نشان می‌دهد در عین حال که همهٔ ما شیوه‌های زیست مختلف داریم، ولی یک سلسله عناصر روحی مشترک بین همهٔ ما انسان‌ها وجود دارد که باعث می‌شود همهٔ ما در بعضی از باورها شریک باشیم. مثلاً خود ویتگنشتاین سه باور را ذکر می‌کرد و می‌گفت همهٔ ما انسان‌ها به این سه باور معتقد هستیم:

۱. باور به جهان خارج؛ او می‌گفت همهٔ ما به وجود جهان خارج قائل هستیم.
۲. همهٔ ما به اصل علیت قائل هستیم. او می‌گفت هیچ‌کس نیست که قائل به اصل علیت نباشد.
۳. همهٔ ما به قائلیم که انسان‌های دیگری نیز وجود دارند.

او می‌گفت این سه باور، باورهای مشترک ما در باب عالمِ واقع است.

آنگاه می‌گفت: همهٔ ما انسان‌ها سه باور مشترک نیز در باب شیوهٔ استدلال داریم:

۱. اصل تناقض.
۲. اصل هوهویت.
۳. اصل جهت کافی.

این سه اصل مشترکاتی بود که او در ناحیهٔ باورها برمی‌شمرد؛ اما می‌گفت ما در ناحیهٔ احساسات و عواطف نیز احساسات و عواطف مشترک داریم. حتی ایشان در ناحیهٔ نیازها و خواسته‌ها نیز به چند نیاز و خواستهٔ مشترک همهٔ ما انسان‌ها اشاره می‌کرد. ویتگنشتاین بزرگ‌ترین نیاز و خواستهٔ مشترک ما انسان‌ها را احساس امن[1] می‌دانست. ایشان

---

1. security

می‌گفت بزرگ‌ترین خواستهٔ مشترک همهٔ انسان‌ها امنیت خاطر یا، به تعبیر ما، جمعیت خاطر است.

شارحان می‌گویند این شواهد در آثار ویتگنشتاین نشان می‌دهد که ویتگنشتاین به نوعی اصالت منظرِ معتدل و ملایم قائل بوده است.

اما اگر واقعاً کسی به اصالت منظرِ ملایم قائل نباشد، صد البته همان سخنی که دوستمان گفتند، بر دوشش خواهد آمد. به نظر من ما نمی‌توانیم از اصالت منظرِ متصلب دفاع کنیم. اصالت منظرِ متصلب معمولاً همان چیزی است که پیش‌تر ــ یعنی در قرن ۱۸ و ۱۹ ــ از آن به نسبی‌گراییِ مطلق[1] تعبیر می‌کردند. اصالت منظرِ معتدل و ملایم درواقع نوعی نسبی‌گراییِ نسبی[2] است.

ادامهٔ بحث اختیاری بودن یا نبودن باورها

در جلسهٔ اسبق اگر خاطرتان باشد بحثی داشتیم در باب باورکردن و مقدماتِ باورکردن و در باب اراديِ اختیاری بودن باورکردن و مقدمات باورکردن. هریک از این شقوق نیز به کلی و جزئی تقسیم می‌شدند. در این خصوص باید نکاتی را عرض کنم.

در باب همهٔ این چهار شق، هم اختیاری‌نبودن قابل تصوّر است و هم اختیاری‌بودن. ولی بحث ما در باب اختیاری‌بودن است و می‌خواهیم در این باب صحبت کنیم.

آیا ما می‌توانیم از این قول دفاع کنیم که همهٔ باورآوردن[3]‌های ما اختیاری‌اند؟ یعنی آیا باورکردن کلاً اختیاری است یا نه؟ بیشترِ کسانی که گفته‌اند نه و این رأی را غلط دانسته‌اند، گفته‌اند تنها راه برای نشان‌دادن اینکه این رأی غلط است، رجوع به خود است. هر کس باید به خودش

1. absolute relativism
2. relative reletivism
3. believing

رجوع کند و با رجوع به خودش بفهمد که این رأی که «کلِّ باورآوردن‌های ما اختیاری است» نادرست است. بنابراین درواقع می‌خواهند بگویند هرکس باید از طریق آنچه که به آن می‌گوییم درون‌نگری[1] بفهمد که این قول نادرست است. حال باید ببینیم آیا واقعاً چنین درون‌نگری‌ای در مورد ما صادق است یا نه؟

۱. باورهای حسّی

در خصوص اختیاری‌بودن یا نبودن باورهای حسی، دوستان به این موضوع فکر کنند که آیا انسان می‌تواند به توسط یکی از حواس ظاهری‌اش چیزی را ادراک کند، و آنگاه بگوید من مختارانه این گزاره را برمی‌گزینم که مثلاً «رنگ زردی هست». فرض می‌کنیم که اکنون دارد رنگ زرد را می‌بیند. با این فرض، آیا می‌تواند بگوید من مختارانه این گزاره را برمی‌گزینم که «رنگ زردی هست» یا «رنگ زردی می‌بینم».

یا نه؛ من علی‌رغم اینکه فی‌الحال دارم این رنگ زرد را می‌بینم بگویم: من مختارانه این رأی را برمی‌گزینم که «رنگ زردی نیست» یا «رنگ زردی نمی‌بینم». به نظر شما در این قبیل موارد باورآوردن اختیاری است یا اختیاری نیست؟

می‌گویند ظاهراً اختیاری نیست. من اگر واقعاً چشم‌هایم را باز کردم و فلان شیء را سیاه دیدم، دیگر نمی‌توانم بگویم «من قول به سیاهی را اختیار می‌کنم» یا «قول به عدم سیاهی را اختیار می‌کنم». قول به اینکه سیاهی‌ای وجود دارد یا وجود ندارد، **ظاهراً** اختیاری نیست.

اما دو نکته وجود دارند که تا حدّی این «ظاهراً» را همان «ظاهراً» باقی می‌گذارند، و کمی انسان را به تأمل وامی‌دارند. نکته نخست همان نکته‌ای

1. introspection

است که در مقام بیان و تقریر مسئله به آن اشاره کردم، و آن اینکه وقتی من چشم‌هایم را باز می‌کنم و رنگ زردی می‌بینم، آیا بین اعتقاد به «رنگ زردی هست» و «رنگ زردی می‌یابم» تفاوتی نیست؟ ظاهراً به نظر می‌رسد که این دو با یکدیگر متفاوت‌اند. به نظر می‌رسد چیزی که ما به‌طور حتم نسبت به آن اختیار نداریم، گزارهٔ «رنگ زرد می‌یابم» است. اعتقاد به «رنگ زرد می‌یابم» ظاهراً اختیاری نیست. اما چه‌بسا بتوان گفت که در اعتقاد به «رنگ زردی هست» مجالی برای اختیار وجود دارد. یعنی ممکن است انسان رنگ زرد را بیابد، ولی بااین‌همه بگوید من به گزارهٔ «رنگ زردی هست» اختیاراً اعتقاد ندارم، یا اختیاراً اعتقاد دارم. ظاهراً از این طریق، اندک رخنه‌ای باز می‌شود برای اینکه بگوییم در اینجا ما نوعی اختیار داریم. منتها اختیار به چه معنا؟ به این معنا که گویا آن الزام درونی و فشاری را که در آنجا برای اعتقاد پیدا کردن و عقیده آوردن احساس می‌کردیم، در اینجا احساس نمی‌کنیم.

اما نکتهٔ دوم این است که: احتمالاً شما تا به حال تجربه کرده‌اید که مثلاً شب در خانه نشسته‌اید، ناگهان صدایی می‌شنوید. به خانم خودتان می‌گویید: آیا صدایی نیامد؟ می‌گوید: نه! به بچه‌هایتان نیز همین را می‌گویید، می‌گویند: نه بابا! صدایی نیامد. آن‌وقت فوراً می‌گویید: پس اشتباه کرده بودم. اگر به زبان هم نیاورید درواقع نزد خودتان خواهد گفت. اما اگر همان صدا را با همان درجه از وضوح بشنوید، ولی بعد که به خانم‌تان می‌گویید «صدایی نشنیدی؟» بگوید «چرا! شنیدم» و به بچه‌هایتان هم که بگویید، بگویند «بله بابا! ما هم شنیدیم»، آن‌وقت فوراً می‌گویید: «خب پس بلند شوید! مثل اینکه کسی در خانه را باز کرد». آیا این‌گونه است یا نه؟ شما دو رفتار متفاوت دارید؛ با اینکه به نظر می‌رسد انطباع حسّیِ[1] شما، در مورد اول با مورد دوم هیچ تفاوتی نداشت. همان

1. sensual impression

انطباع حسّی که در مورد اول داشتیم در مورد دوم نیز داشتیم. بااین‌همه، مثل اینکه با رجوع به خانم و بچه‌هایمان، می‌خواستیم تصمیم بگیریم که آیا به گزاره‌ای معتقد بشویم یا معتقد نشویم. و اتفاقاً چنین شد که وقتی خانم و بچه‌هایمان واکنش منفی نشان دادند، تصمیم گرفتیم به گزارهٔ «کسی در خانه را باز کرد» معتقد نشویم. اما وقتی واکنش مثبت نشان دادند تصمیم گرفتیم به این گزاره معتقد شویم. مقصود اینکه بعضی گفته‌اند به نظر می‌رسد حتّی در ادراکات حسی هم گویا هنوز برای ما نوعی قدرت مانور و جَوَلان وجود دارد.

اگر دقت کنید، معنای این نکته این است که به نظر می‌رسد گویا صرف مواجههٔ حسی خود ما به‌تنهایی با عالم واقع، در شکل‌گیری عقیده[1] کافی نیست. گویا ما وقتی بخواهیم شکل‌گیری عقیده داشته باشیم، نه فقط باید خودمان مواجههٔ حسی داشته باشیم بلکه علاوه بر این باید یکی دو نفر دیگر نیز ما را تأیید و همراهی کنند. آنگاه، زمانی که علاوه بر مواجههٔ حسیِ خودمان، یکی دو نفر دیگر هم آن را تأیید کردند، می‌فهمیم که مواجههٔ حسیِ ما یک مواجههٔ حسیِ و فرید[2] نبوده است، بلکه نظایر و امثال و قرینه‌هایی دارد. وقتی انسان فهمید که ادراکِ حسی‌اش قرین و نظیر و مثل و عِدلی دارد، آنگاه شکل‌گیری عقیده برای او حاصل می‌شود. یعنی گویا مواجههٔ حسی شرط لازمِ شکل‌گیری عقیده است ولی شرط کافی نیست.

○ به نظر می‌رسد این سخن قدری قابل مناقشه باشد. چون نوع تصمیم‌گیری در این موارد به منش افراد باز می‌گردد. یعنی در همین مثال ممکن است کسانی باشند که وقتی صدا را می‌شنوند، علی‌رغم اینکه همهٔ افراد خانواده می‌گویند هیچ صدایی نبود، می‌گویند: نه! من مطمئن هستم که صدایی آمد. یعنی بعضی

---

1. belief forming
2. unique

زودباورند و بعضی دیرباور. قطعِ قَطّاعان که در فقه و اصول فقه مورد بحث قرار می‌گرفت نیز از همین قبیل است.

● درست است. ولی اگر سخن شما را هم بپذیریم، تنها کاری که شما کرده‌اید این است که واقعیت را قبول کرده‌اید و تبیینی از آن به دست داده‌اید. شما فقط می‌گویید که تبیینِ این واقعیت این است که افراد اَمزِجه و روحیه‌های متفاوت دارند. اما این سخن شما در اصل مطلب خدشه‌ای ایجاد نمی‌کند. در نتیجه، معلوم می‌شود که صرف انطباع حسی اختیار ما را از ما نمی‌گیرد و ما بعد از انطباع حسی‌ای که پیدا می‌کنیم، ظاهراً هنوز هم مختاریم که به یک گزارهٔ خاص باور بیاوریم، یا باور نیاوریم؛ این دیگر بستگی دارد به اینکه آیا امور دیگری نیز دست‌اندرکار باشند یا نباشند. بنابراین حتّی در مواجههٔ حسی، که به نظر می‌رسد غیرمختارانه‌ترین وجه ادراکات انسان است، این نکته وجود دارد.

۲. شهود

حال مورد دوم را بررسی کنیم. ما نوعی انطباع حسی دیگر داریم که از آن به شهود[1] تعبیر می‌کنیم. ابتدا ببینیم شهود چیست؟ منظور از شهود در اینجا اعم از علوم حضوری و شهودهای دکارتی است؛ یعنی، چه شهودهایی که ما از آن به علوم حضوری تعبیر می‌کنیم، مثل احساس تشنگی، گرسنگی، خستگی، نفرت، عشق، دوستی، دشمنی، و امثال ذلک، و چه شهودهایی که به آنها می‌گوییم شهودهای عقلی یا شهودهای دکارتی، مثل این گزاره که «اگر چیزی رنگ داشته باشد شکل دارد».

سؤال این است که آیا ما در شهود می‌توانیم اختیار داشته باشیم؟ یا اگر چیزی را شهود کردیم، دیگر حتماً نطفهٔ یک گزارهٔ متناظر با آن در

1. intuition

ذهن و ضمیرِ ما متکوّن و منعقد می‌شود؟ آیا انسان می‌تواند در باب گزاره‌های متناظر با این شهودها دست به گزینش بزند؟ یا شهود که حاصل شد همان، و تکوّنِ یک عقیده در ذهن و ضمیر انسان همان؟ آیا در اینجا نیز می‌توان گفت انسان اختیار دارد که مثلاً بگوید «احساس تشنگی می‌کنم، اما هنوز در باور و عدم باور به اینکه تشنه‌ام مختار هستم و همچنان نوسان دارم؛ هنوز، هم می‌توانم به این طرف معتقد شوم و هم به آن طرف»؟ آیا انسان در شهوداتش نیز می‌تواند بگوید من چیزی را شهود کردم ولی باورِ متناظر با آن شهود، غیرمختارانه و از سر جبر در من منعقد نشد، بلکه خودم خواستم که آن گزاره در ذهنم منعقد شود، و اگر نمی‌خواستم، آن گزاره در ذهنم منعقد نمی‌شد؟ آیا می‌توان در باب شهودها چنین چیزی گفت؟

در اینجا نیز به نظر می‌رسد نمی‌توان چنین چیزی گفت؛ همان‌طور که در باب حس می‌گفتیم نمی‌توان. یعنی ظاهراً انسان در باب شهودها اختیار ندارد. به نظر می‌رسد وقتی انسان احساس تشنگی می‌کند، دیگر در باور آوردن به گزارهٔ «من تشنه‌ام» اختیار ندارد. این گزاره را باید بپذیرد و این عقیده جبراً در ذهن او متکوّن می‌شود. البته در اینجا نیز دوستان توجه کنند که مراد ما از «گزاره» گزاره‌ای است که حاکی از **خود** شهود باشد؛ نه گزاره‌ای که حاکی از تبیینی از شهود باشد. گزاره‌های نوع دوم اصلاً محل بحث نیست.

○ تفکیک انجام‌شده در بحث ادراک حسی را در اینجا نیز می‌توان قائل شد؛ یعنی یکبار بگوییم «احساس تشنگی را می‌یابم» و یکبار بگوییم «من تشنه هستم». یعنی اگر بگوییم حالت اول اختیاری نیست، قابل‌قبول‌تر است تا اینکه بگوییم «من تشنه هستم» اختیاری نیست. چون در این موارد آزمایش‌هایی شده و سازوکار فیزیولوژیکِ آن نشان داده شده است. مثلاً در مغز مرکزی

داریم که مربوط به احساس تشنگی است. اگر با الکترودی آن را تحریک کنیم، فرد ممکن است احساس تشنگی کند ولی از نظر فیزیولوژی واقعاً حالت تشنگی در او نباشد.

● نه، در اینجا دیگر آن تفکیک ممکن نیست. تفکیک بین «است» و «می‌نماید» فقط در خارج از نفس وجود دارد. در خارج از نفس، فرق است بین اینکه بگوییم «این صندلی را زرد می‌یابم» و «این صندلی زرد است»؛ اما در آنچه که مربوط به درون نفس انسان است، دیگر «بود» و «نمود» دو چیز نیست.

چیزی که می‌گویید نیز همان تبیینی است که عرض کردم. به تعبیر دیگر، تشنگی دو معنا دارد: یکبار به واقعیت اشاره دارد و یکبار به تبیینِ واقعیت. گرسنگی را مثال بزنم. من یکبار می‌گویم «گرسنگی» و مرادم همان احساس خاصی است که انسان در درون خود دارد و اصلاً نمی‌تواند آن را برای دیگران توضیح دهد. مثلاً به گفتهٔ بعضی انگار توی دلِ آدم رخت می‌شورند! اما یکبار مراد از گرسنگی ــ به تعبیر علمایی ــ «خُلُوُّ المعدةِ عنِ الطعام» است، یعنی خالی بودنِ معده از غذا. این دیگر آن احساس نیست. «خُلُوُّ المعدةِ عن الطعام»، تبیینی از تبیین‌های گرسنگی است؛ و به همین دلیل است که اگر کسی داءُ الجوع داشته باشد احساس گرسنگی دارد ولی «خُلُوُّ المعدة عن الطعام» ندارد.

مراد ما در اینجا این احساس است؛ از این نظر بود که وقتی این مطلب را می‌گفتم، صراحتاً گفتم مرادمان آن گزاره‌هایی است که خودِ این احساس را بیان می‌کند نه تبیین‌هایی از این احساس را. چون این احساس گرسنگی، که در انسان‌های سالم ناشی از خُلُوُّ المعدةِ عنِ الطعام است، در انسان‌های غیرسالم می‌تواند ناشی از علل دیگری باشد که یکی از آنها داءُ الجوع است و یکی نیز همان تحریک اعصاب خاص است. ما به آن احساس کار داریم، نه به این تبیین‌ها.

حرفِ بنده این بود که آیا خود این احساس می‌تواند اختیاری باشد یا نه؟ بحث ما فقط در این باب است که آیا من که اکنون احساس گرسنگی می‌کنم، این احساس اختیاری است یا نه؟

تشنگی نیز به همین صورت است. در انسان سالم است که هنگام تشنگی می‌توان گفت ترکیبات خاصی در خونش کاهش پیدا کرده و این تبیینِ تشنگی اوست؛ وگرنه انسانی که مبتلا به مرض اِستسقاست، اگر آن ترکیبات صدبرابر حالت عادی هم در خونش وجود داشته باشد، باز هم احساس تشنگی می‌کند. ما فقط در باب احساس تشنگی بحث داریم، نه در باب اینکه فلان ترکیب خون فرد چه تغییری کرده است. پس ما به آن چیزی که تبیین فیزیولوژیک تشنگی است مطلقاً کاری نداریم، بلکه به احساس پسیکولوژیک و روان‌شناختیِ آن کار داریم.

○ یک نکته به نظر می‌رسد و آن اینکه در هر دو مورد، واقعِ قضیه این است که ما از همان ابتدا به همان چیزی که واقعاً احساس کرده‌ایم اعتقاد داریم؛ ولی بعد، زمانی که نوعی نگاه ثانوی به آن می‌کنیم، با خودمان می‌گوییم «آیا این اعتقادی که داریم درست است یا نه؟» لذا به دنبال تأیید آن می‌رویم. مثلاً در مثال شما، کسی که واقعاً صدایی را شنیده، حتماً به آن معتقد است؛ امّا یک لحظه التفات پیدا می‌کند به اینکه آیا به این اعتقادی که دارد ادامه بدهد یا نه؟ یعنی یک لحظه توجه پیدا می‌کند که آیا این اعتقادی که دارم، درست است یا نه؟ به تعبیر دیگر، به عللی ــ از جمله اینکه شخص حضور کافی نداشته است ــ نوعی شک برای او حاصل می‌شود و یک نگاه ثانوی می‌کند؛ آنگاه به دنبال تأیید می‌رود تا اگر برای آن اعتقاد تأییدی وجود داشت آن را ادامه دهد، و الّا می‌گوید دچار اشتباه شدم.

● این سخن ایشان سخن بسیار جالبی است، و در این باب بحث بسیار جالبی نیز در معرفت‌شناسی وجود دارد. دوستمان می‌خواهند بگویند

فرق است بین «اعتقاد به p» و «اعتقاد به اینکه "p" صادق است». به نظر شما کدام p را در علامت نقل‌قول بگذاریم و کدام‌یک را نگذاریم؟ اولی را نباید در علامت نقل‌قول گذاشت، ولی دومی را باید گذاشت. معرفت‌شناسان می‌خواهند بگویند این دو اعتقاد با یکدیگر متفاوت‌اند، و در مثال‌هایی که ذکر شد اوّلی، یعنی «اعتقاد به p» را داریم، اما دومی، یعنی «اعتقاد به اینکه "p" صادق است» را از دست داده‌ایم و یا هنوز نداریم. یعنی چه؟ یعنی آیا اعتقاد به اینکه «حسن خادم مردم است» به معنای این است که «اعتقاد به ″حسن خادم مردم است″ صادق است»؟ مگر این دو چه فرقی با یکدیگر دارند؟ فرق این دو به این است که p در اولی ناظر به آن چیزی است که معرفت‌شناسان به آن می‌گویند مَحکّی قضیه؛[1] اما دومی، قضیهٔ[2] p است، و اینها دو چیزند. بسیاری از معرفت‌شناسان معتقدند که اینها دو چیزند. و می‌گویند اعتقاد به p یعنی اعتقاد به یک مَحکیّ. آنها می‌گویند اعتقاد به یک وضع غیر از اعتقاد به این است که فلان گزاره صادق است، و لذا اینها دو چیزند. یعنی، اینکه بگویم «من اعتقاد دارم که هوای اتاق گرم است»، با اینکه بگویم «من اعتقاد دارم که ″هوای اتاق گرم است″ صادق است» متفاوت است. معرفت‌شناسان می‌گویند این دو با یکدیگر متفاوت‌اند؛ و سپس می‌گویند اگر این دو با یکدیگر متفاوت باشند، آنگاه باید بحث را بر روی قسمت اول متمرکز کرد.

دوستمان نیز می‌خواهند بگویند در مورد مثال من، اولی، یعنی اینکه «من معتقدم صدایی می‌شنوم» اختیاری نیست، ولی دومی، یعنی اینکه «من معتقدم ″صدایی می‌شنوم″ صادق است» اختیاری است. توجه دارید که اگر بخواهند بگویند اولی اختیاری نیست و در عین حال دومی اختیاری است، باید قائل شوند که اینها دو چیزند.

---

1. state of affairs
2. proposition

حال، هم معرفت‌شناسانی که می‌گویند اینها دو چیزند و هم معرفت‌شناسانی که می‌گویند اینها عبارةٌ اُخرای یکدیگرند و یک چیز هستند، هر دو بالاتفاق گفته‌اند که برای فیصلهٔ نزاع باز هم باید سراغ همین درون‌نگری رفت. شما برای فیصلهٔ این نزاع باید به خودتان رجوع کنید و راه دیگری وجود ندارد. آیا شما وقتی می‌گویید «من اعتقاد دارم که هوای اتاق گرم است»، آن چیزی که در صُقعِ نفس شماست واقعاً همین نیست که می‌خواهید بگویید «اعتقاد دارم به اینکه جملهٔ "هوای اتاق گرم است" صادق است»؟ اگر واقعاً اعتقادتان همین است، در این صورت شما قائل‌اید که این دو یک چیزند، و لذا دیگر نمی‌توان دو حکم برای آنها صادر کرد؛ اگر اوّلی اختیاری است دومی نیز اختیاری است، و اگر اوّلی اختیاری نیست دوّمی نیز اختیاری نیست. به‌هرحال، حکمِ واحدی دارند.

اما اگر گفتید اینها دو چیزند، در آن صورت می‌توانید همین مناقشه‌ای را که دوستمان گفتند وارد کنید. لذا در این حالت، کاملاً صادق است که بگوییم بحث در باب اوّلی یک حکم دارد و در باب دومی حکمی دیگر. فعلاً در اینجا نمی‌توانیم وارد آن بحث شویم. البته خود من شخصاً اعتقادم بر این است که «اعتقاد به اینکه p» دقیقاً مساوی است با «اعتقاد به اینکه "p" صادق است». ولی بعضی از معرفت‌شناسان این نظر را قبول ندارند. دوستان اگر با کتاب‌های معرفت‌شناسی آشنایی داشته باشند می‌دانند که کسانی مثل کیت لِرِر[1] معتقدند که اینها دو چیزند. ولی بیشترِ معرفت‌شناسان می‌گویند این دو یک چیزند. خود بنده هم اعتقادم بر این است که یک چیزند. ولی بالاخره اختلاف در این مسئله به درون‌نگری ارجاع می‌شود؛ و امّا اینکه حق با کیست، نمی‌دانم.

1. Keith Lehrer

○ با یکی‌بودنِ این دو، باز هم می‌توان تشکیک فوق را این‌گونه وارد کرد که گاه یک لحظه چشم انسان به چیزی می‌افتد، و یک لحظه به آن التفات پیدا می‌کند. اما پس از آن، یک‌سری عوامل جانبیِ دیگر ممکن است این عقیده و التفات را دستکاری کند و انسان در لحظهٔ دوم، از آن جزمی که نسبت به این اعتقاد داشت دست بردارد. مثلاً من آن لحظه‌ای که می‌گویم «در می‌زنند» واقعاً معتقدم که در می‌زنند، و آن دو اعتقاد یکی هستند؛ ولی بعد که اطرافیان می‌گویند صدایی نشنیده‌اند و در نمی‌زنند، کمی شک برایم حاصل می‌شود.

● بسیار خوب، اگر چنین چیزی بگویید، پس می‌خواهید بگویید بالاخره زمانی که انطباع حسی برای انسان حاصل شد، دیگر انسان جبر دارد. پس درواقع می‌خواهید بگویید ما در انطباع حسی مجبوریم. فقط علاوه بر این می‌خواهید بگویید که گویا یک انطباع حسی، که جبراً اعتقادی را برای من ایجاد می‌کند، اگر با چند حادثهٔ دیگر همراه شود، جبراً عقیده‌ای معارض با آن نیز در من ایجاد می‌کند. یعنی وقتی که مثلاً خانم و بچه‌ها می‌گویند «نه، ما صدایی نشنیدیم»، این حرف آنها منضمّ به آن انطباع حسیِ اولیه، عقیدهٔ جدیدی در من ایجاد می‌کند مبنی بر اینکه کسی در را باز نکرده است. ولی این نیز جبری است. درواقع مثل اینکه دو حادثهٔ جبری با فاصلهٔ بسیار کوتاهی پشت سر هم رخ می‌دهند ولی هر دو جبری‌اند.

۳. حافظه

حافظه به نظر شما چگونه است؟ آیا انسان در باب حافظه می‌تواند بگوید که اختیاری است؟ مثلاً کسی به یاد می‌آورد که دیروز صبح نیمرو خورده است. حال آیا می‌تواند بگوید «من اکنون، هم می‌توانم معتقد شوم به اینکه دیروز صبح نیمرو خورده‌ام و هم می‌توانم معتقد نشوم»؟ آیا در اینجا هنوز برای انسان نوسان بین اعتقاد و عدم اعتقاد وجود دارد یا خیر؟

رابطهٔ نوسان اراده با بحث اختیار

البته قبل از اینکه دوستان در این مورد خاصّ جواب بدهند، نکته‌ای را باید متذکر شوم. اگر دقت کنید، ما در همهٔ این بحث نکته‌ای را پیش‌فرض گرفته‌ایم ــ که باید همان ابتدا تذکر می‌دادم اما فراموش کردم ــ و آن این است که ما نوسان اراده را علامت اختیار گرفته‌ایم. درواقع مثل آن سخن مولانا که می‌گفت:

اینکه گویی این کنم یا آن کنم   خود دلیل اختیار است ای صنم

مولانا می‌گفت: اینکه می‌گویی «این کنم یا آن کنم»، خودش دلیل اختیار است. بنده در درس‌های مؤسسهٔ امام خمینی، آنجا که نزاع بین جان استوارت میل با هَمیلتون محل بحث بود، خود این پیش‌فرض را مفصّلاً مورد بحث قرار دادم.

می‌دانید که هَمیلتون یک فیلسوف الاهی است که در زمان خودش در قرن نوزدهم بسیار معروف بود، ولی امروزه هیچ‌کس ایشان را نمی‌شناسد؛ مگر از طریق دو جلد کتاب قطوری که جان استوارت میل در ردّ او نوشت تحت عنوان نقدی بر فلسفهٔ همیلتون.[1] یکی از مطالبی که جان استوارت میل در این کتاب رد می‌کند، دلیلی است که آقای همیلتون در کتاب معروف خودش، اصول مابعدَالطبیعه، بر اختیار انسان آورده است. این دلیل مشابه دلیلی است که مولوی در شعرش به آن اشاره کرده است. همیلتون می‌گوید: اگر ما مجبور بودیم، هیچ‌گاه نمی‌گفتیم «این کار را بکنم یا آن کار را بکنم؟». مثلاً نمی‌گفتیم «این تخته‌پاک‌کن را بردارم یا برندارم؟». ما تَرَوّی و تأمّل می‌کنیم و بعد می‌گوییم «برمی‌دارم» یا می‌گوییم «نه، برنمی‌دارم». همیلتون می‌گفت خود این تأمّل و تروّی و مکث و درنگ، دلالت بر اختیار می‌کند. چون اگر ما اختیار نداشتیم، به

1. A Critique of Hamilton’s Philosophy

محض اینکه با این تخته‌پاک‌کن مواجه می‌شدیم، یا بدون هیچ‌گونه درنگ و مکث و تأمّلی آن را برمی‌داشتیم، و یا بدون هیچ‌گونه درنگ و مکث و تأمّلی آن را برنمی‌داشتیم. اما اینکه سبک و سنگین می‌کنیم و می‌سنجیم و تأمل و درنگ می‌کنیم، دلیل بر اختیار ماست. بنابراین، نوسان در ناحیهٔ اراده دلیل بر اختیار است. هرگاه که انسان اراده‌اش نوسان می‌کند و باید از طریق تَرَوّی و تأمل این اراده را فیصلهٔ دهد، اختیار دارد. این حالت دلالت دارد بر اینکه ما اختیار داریم؛ و همیلتون آن را بهترین دلیل ما انسان‌ها می‌دانست.

جان استوارت میل در جواب به او می‌گوید این حالت اصلاً دلیل بر اختیار انسان نمی‌شود، و مثالی می‌زند که انسان هرچه در این مثال فکر می‌کند، می‌گوید واقعاً این فیلسوف چه ذهنی داشته است. جان استوارت میل می‌گوید شما ترازو را در نظر بگیرید. اگر در طرف راست ترازو یک وزنهٔ یک‌کیلوگرمی بگذارید و در طرف چپ یک وزنهٔ هزارکیلوگرمی، به محض اینکه این دو وزنه را گذاشتید می‌بینید که طرف چپ به سرعتِ هرچه تمام‌تر یک‌راست پایین می‌آید و می‌ایستد و طرف راست نیز به سرعت بالا می‌رود و می‌ایستد. ایشان در ادامه می‌گوید: اما بیایید در طرف راست یک وزنهٔ یک‌کیلویی بگذارید و در طرف چپ یک وزنهٔ یک‌کیلو و یک‌گرمی، و ببینید چه می‌شود. می‌بینید تا ربع ساعت این کفه می‌رود بالا، آن کفه می‌آید پایین؛ آن کفه می‌رود بالا، این کفه می‌آید پایین؛ و همین‌طور ادامه می‌یابد تا بالاخره باز هم همان‌طور می‌شود. یعنی یک‌کیلو و یک‌گرمی می‌آید پایین و یک‌کیلویی می‌رود بالا.

حال جناب آلکساندر همیلتون! شما طبق حرف خودتان باید بگویید ترازو در مثال اول مجبور بود، ولی در مثال دوم مختار بود، چون دائماً نوسان کرد و گفت بروم بالا، بیایم پایین، بروم بالا، بیایم پایین؛ رفت بالا، آمد پایین، رفت بالا، آمد پایین...، تا بالاخره این طرف آمد پایین و آن

طرف رفت بالا! با اینکه شهود ما می‌گوید وقتی در این طرف یک‌کیلوگرم بگذارید، چه آن طرف هزارکیلوگرم و چه یک‌کیلو و یک‌گرم بگذارید، در هر دو حال ترازو مجبور است؛ یعنی وقتی این طرف یک‌کیلوگرم است، سرنوشت ترازو در اینکه آن طرفش هزارکیلوگرم باشد یا یک‌کیلو و یک‌گرم، تفاوتی نمی‌کند و هر دو جبر است.

ما انسان‌ها نیز مثل این ترازو هستیم. یکبار چنین است که کسی ما را از بالای یک ساختمان پنج طبقه هُل می‌دهد پایین و ما یک‌راست می‌رویم کف خیابان. این مورد از نوع مثال اول است که وزنهٔ هزارکیلوگرمی می‌گذاشتیم. یکبار هم چنین است که خودمان می‌ایستیم پشت پنجره و می‌گوییم: آیا دنیا خوب است یا بد؟ مأیوس باشم یا خوش‌بین؟ امید یا ناامیدی؟ نهیلیسم یا تِئیسم یا آتِئیسم؟ و بعد می‌گویم بروم پایین و می‌روم پایین! در اینجا باز هم رفتم پایین، ولی بعد از کلی سبک و سنگین کردن. پس بالاخره مثل حالت قبلی شد و پایین رفتم، و لذا نمی‌توان نتیجه گرفت که حال که این همه بین تِئیسم و آتِئیسم و بدبینی[1] و خوش‌بینی[2] و رئالیزم و سوررئالیزم نوسان کردم و بالاخره گفتم «انسان باید خودش را از پنجره پرتاب کند پایین»، این حالت مختارانه است، اما اینکه کسی را بگیرند و از پنجره بیندازند پایین، مجبورانه است. نخیر! هردوی آنها مجبورانه است.

آقای جان استوارت میل می‌گفت: پس نوسان اراده دلیل بر اختیار نیست و این را نمی‌توان از آن نتیجه گرفت. اینکه انسان‌ها می‌نشینند برای انجام کاری این همه فکر و تأمل می‌کنند، نشانه و دلیل اختیار نیست. چون خدا دارد می‌گوید: برو بالا و بیا پایین! من که می‌دانم بالاخره تو می‌روی پایین! چون خودش می‌داند که ما مثل آن ترازو هستیم؛ منتها چون دو شِقّی که کنار هم قرار گرفته‌اند به یکدیگر بسیار نزدیک هستند، ما تا

1. pessimism
2. optimism

مدتی مدام سبک و سنگین می‌کنیم ولی نهایتاً همان می‌شود که باید بشود! در حالی که اگر فاصلهٔ این دو شق از یکدیگر زیاد بود، فوراً تصمیم می‌گرفتیم و به یک طرف مایل می‌شدیم. بنابراین به نظر منِ جان استوارت میل، اصلاً از نوسان اراده نمی‌توان اختیار را نتیجه گرفت. و این حرف شما که می‌گویید

اینکه گویی این کنم یا آن کنم   خود دلیل اختیار است ای صنم

حرف صحیحی نیست. چرا؟ چون درست است که می‌گویی «این کنم یا آن کنم؟» ولی بالاخره آنی را می‌کنی که **باید** بکنی.

سپس جان استوارت میل می‌گوید: حال در این صورت آیا بدیلی داریم که بتوانیم اختیار را با نوسان اراده تعریف نکنیم و با چیز دیگری تعریف کنیم؟ خود ایشان هفت بدیل دیگر ذکر می‌کند ولی همه را رد می‌کند و لذا می‌گوید ما نمی‌توانیم دلیل فلسفی بیاوریم بر اینکه انسان‌ها مختارند؛ پس ما از «اینکه گویی این کنم یا آن کنم» نمی‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم.

اگر دقت کرده باشید، ما در بحث اصلیِ درس گویا از ابتدا سخن همیلتون را قبول کرده بودیم و از این نظر بود که دائماً می‌گفتیم آیا ما مختار هستیم یا نه؟ و بعد هم برای جواب به این سؤال فوراً می‌گفتیم: آیا می‌توانیم بگوییم که اگر خواستم این گزاره را به عنوان یک باور قبول می‌کنم، و اگر نخواستم قبول نمی‌کنم؟ و آیا در آن صورت اعتقاد شکل می‌گیرد یا نه؟

اما اگر بخواهید تفسیر دیگری از اختیار به دست دهید، در این صورت کلّ این بحث را باید بر اساس آن تصویر دیگر مطرح کنید و بگویید که آیا عقائد انسان اختیاری هستند یا اختیاری نیستند.

ولی معمولاً هنوز این نوسان اراده را دالّ بر اختیار می‌گیرند. هنوز هم تَرَوّی‌کردنِ انسان را دالّ بر اختیار می‌گیرند؛ اگرچه هنوز کسی نتوانسته آن

اشکال جان استوارت میل را جواب بگوید. درواقع گویا مدافعانِ تز نوسان اراده می‌خواهند بگویند حرف تو با شهود ما نمی‌خواند؛ یعنی درست است که حرف تو را نمی‌توانیم جواب بدهیم، ولی با شهودمان هم نمی‌خواند. شهود ما می‌گوید انسان وقتی تَرَوّی می‌کند معلوم است هنوز نوعی اختیار دارد.

حال در مورد حافظه، آیا انسان می‌تواند در مقابل محفوظاتش، در شکل‌گیری عقیده تردّد بورزد و بگوید: اگر خواستم باور می‌آورم و اگر نخواستم باور نمی‌آورم؟ کسانی گفته‌اند در حافظه هم نمی‌توان تصمیم گرفت و اختیاری نیست. انسان وقتی چیزی را به یاد آورد، متناظر با آن، یک گزاره در ذهنش بدون اختیار منعقد می‌شود.

۴. استدلال عقلی

مورد بعدی استدلال عقلی است. آیا ما در استدلال عقلی اختیار داریم؟ اگر مراد از استدلال عقلی استدلالی باشد که عقل فقط در هیئت آن دخالت دارد، به نظر می‌رسد که وضع استدلال عقلی نیز مانند شهود است. اما اگر مراد از استدلال عقلی استدلالی باشد که بعضی از موادش را عقل به ما داده است، این یکی از مواردی است که واقعاً به نظر می‌رسد انسان در انعقاد عقیده یا در عدم انعقاد عقیده اختیار دارد. و دلیل آن این است که استدلال عقلی به دو معنا به‌کار می‌رود. اما قبل از بیان این دو معنا ابتدا باید ببینیم ما چند نوع استدلال داریم؟

در منطق قدیم در باب حجّت به ما می‌گفتند ما سه نوع حجت داریم:

۱. قیاس

۲. تمثیل

۳. استقراء

آنگاه در مورد خود قیاس می‌گفتند قیاس می‌تواند به پنج صورت باشد: ۱. برهانی ۲. جدلی ۳. خِطابی. ۴. شعری ۵. مُغالَطی.

اینکه قیاس ممکن است به پنج صورت باشد، به لحاظ مادّهٔ قیاس بود. اما تقسیم حجّت به سه نوع به لحاظ صورت بود. سپس می‌گفتند حجت معتبر حجتی است که صورتش قیاسی و ماده‌اش برهانی باشد. فقط چنین حجتی معتبر است؛ سایر حُجج درجات مختلفی از اعتبار دارند.

در منطق جدید معمولاً قیاس و تمثیل و استقراء را به این صورت بیان نمی‌کنند. آنها قیاس و استقراء را بیان می‌کنند، ولی تمثیل را به استقراء احاله می‌کنند؛ بنابراین در منطق جدید، دو نوع حجّت اصلی پیدا می‌کنیم. به قیاس می‌گویند deduction و به استقراء می‌گویند induction، و تمثیل را هم نوع خاصی از استقراء می‌دانند. پس منطق‌دانان جدید قیاس را به دو نوع تقسیم می‌کردند؛ تا اینکه در ابتدای قرن بیستم، پِرْس، فیلسوف پراگماتیست معروف آمریکایی، چیز سومی به این دو اضافه کرد که تمثیل نبود، بلکه چیز دیگری بود. او می‌گفت ما غیر از قیاس و استقرا، چیز سومی داریم به نام abduction. لذا امروزه منطق‌دانان در منطق می‌گویند ما سه نحوه استدلال داریم:

۱. استدلالاتِ قیاسی
۲. استدلالاتِ استقرایی
۳. استدلالاتِ abductive

استدلالاتِ abductive استدلالاتی هستند که از آنها به «استدلال از راه بهترین تبیین» تعبیر می‌کنند. انسان از راه «بهترین تبیین» هم می‌تواند استدلال کند. مثلاً اگر شما صبح که از خانه بیرون آمدید، دیدید تمام در و پنجره و صحن خانه و کوچه و خیابان، همه و همه خیس و آب‌چکان است، در اینجا هیچ استدلال قیاسی نمی‌توان اقامه کرد که باران باریده است. هیچ استدلال استقرائی هم نمی‌توان ارائه کرد. ولی یک استدلال می‌توان کرد و آن اینکه: تبیین‌های مختلفی برای این خیسی وجود دارد، اما بهترین تبیین باران آمدن است. مثلاً می‌توان گفت: دولت تصمیم گرفته

که دیشب شهر را آب بپاشد و لذا هلیکوپترها آمده‌اند آب پاشیده‌اند. ولی این تبیین، پیش‌فرض‌های بسیار عدیده‌ای می‌خواهد. یا مثلاً کسی می‌تواند بگوید: آب نپاشیده‌اند، بلکه دیشب تمام لوله‌های آب شهر ترکیده است. در این صورت آیا ممکن است در اثر این ترکیدگی‌ها، روی پشت‌بام‌ها و درخت‌ها هم آب پاشیده شده باشد؟ می‌بینید که این تبیین هم پیش‌فرض‌های عدیده‌ای می‌خواهد. بعد می‌گویند: حال که تبیین‌های مختلفی می‌توان کرد، یکی از تبیین‌های آن نیز این است که ما بگوییم دیشب باران آمده است. منطق‌دانان جدید می‌گویند این استدلال بر باران آمدن است، ولی از راه بهترین تبیین است. یعنی باران آمدن بهترین تبیینی است که در اختیار داریم. حال ممکن است سؤال شود که بهترین تبیین چه تبیینی است؟ تبیینی است که سه ویژگی داشته باشد:

۱. تعداد پیش‌فرض‌هایش حتّی‌المقدور از همه کمتر باشد.
۲. پیش‌فرض‌هایش حتی‌المقدور از همه قابل‌قبول‌تر باشند.
۳. این پیش‌فرض‌ها این حادثهٔ خاص را تبیین کنند، نه اینکه این حادثه را به اضافهٔ n حادثهٔ دیگر تبیین کنند.

تبیینی که این سه ویژگی را داشته باشد بهترین تبیین است.

حالا برگردیم به ادامهٔ بحث و دو معنای استدلال عقلی:

۱. گاه وقتی گفته می‌شود «استدلال عقلی»، به معنای استدلال قیاسی است، آن هم صورت برهانیِ آن. پس مراد از «استدلال عقلی» نزد برخی، استدلال قیاسیِ برهانی است. عقلی‌بودنِ آن به چیست؟ اگر شما به استدلال قیاسیِ برهانی گفتید «عقلی»، معنایش این است که هم صورت آن و هم مادهٔ آن عقلی است.
۲. اما عدهٔ دیگری می‌گویند استدلال عقلی فقط یعنی استدلال قیاسی؛ و مهّم نیست مادهٔ آنچه باشد. یعنی اگر من بگویم «جیوه فلز است؛ و هر فلزی هادیِ الکتریسیته است؛ پس جیوه هادیِ

الکتریسیته است»، در اینجا «جیوه فلز است» را چه کسی به من گفته است؟ آیا عقل به من گفته است؟ خیر. به همین ترتیب، «هر فلزی هادیِ الکتریسیته است» را نیز عقل به من نگفته است. ولی صورت این استدلال را عقل به من داده است. یعنی این صورت استدلالی را که از «الف ب است» و «ب ج است» نتیجه بگیرم «الف ج است»، عقل به من داده است.

حال اگر مراد از استدلال عقلی معنای اول باشد، کسانی گفته‌اند این نیز غیراختیاری است. اگر برای انسان، استدلال قیاسیِ برهانی‌ای اقامه شد، حتماً عقیده‌ای در او متکوّن می‌شود؛ یعنی چه بخواهد و چه نخواهد، این عقیده در ذهنش متکوّن می‌شود. اما اگر استدلال قیاسی‌ای باشد که فقط صورت آن عقلی است و ماده‌اش عقلی نیست، انسان می‌تواند بگوید: نه، من آن را قبول نمی‌کنم.

۵. گَواهی

مورد آخر گَواهی[1] است. تقریباً همه قبول دارند که انسان، هم می‌تواند گواهی را بپذیرد و هم می‌تواند نپذیرد. منتها در این مورد، انسان‌ها از حیث اینکه چه موقع بپذیرند و چه موقع نپذیرند، با یکدیگر متفاوت هستند. گواهی همان تواتری است که ناقلان حدیث دارند؛ یا شهادتی است که اسناد و مدارک تاریخی به یک حادثه‌ای می‌دهند. در اینجا گفته‌اند که ما، هم می‌توانیم انعقاد عقیده کنیم و در ذهنمان انعقاد عقیده صورت بگیرد، و هم ممکن است انعقاد عقیده صورت نگیرد. این انعقاد عقیده به میزان دیرباوری یا زودباوری ما بستگی دارد. پس در این مورد اختیار داریم، منتها اینکه چه موقع این اختیار ما به حالت عدم‌اختیار

1. testimony

تبدیل می‌شود و در نتیجه معتقد می‌شویم، کاملاً به طبایع ما انسان‌ها بستگی دارد. لذا گفته‌اند کسانی بوده‌اند که هیچ امر متواتری برای آنها اعتقاد نمی‌آورده است و تا این حد دیرباور بوده‌اند. کسانی هم هستند که اگر یکی دو نفر چیزی را بگویند، فوراً مسلوب‌الاختیار می‌شوند و قبول می‌کنند.

ولی بااین‌همه، درکلّ به نظر می‌رسد اینکه بخواهیم بگوییم باورکردن همهٔ عقائد اختیاری است، تکلّف دارد؛ و اگر بخواهیم اختیاری‌بودن عقائد و اعتقادات را بپذیریم، فقط باید به این شقّ جزئی آن قائل شویم. یعنی بگوییم فقط بعضی از اعتقادات اختیاری‌اند.

اختیاری بودن یا نبودن مقدمات باورکردن

اما در خصوص مقدمات باورکردن. در اینجا مسئله این است که صرف نظر از خود باور، که یا اختیاری است یا جبری، آیا مقدمات باورکردن اختیاری است یا غیراختیاری؟ مقدمات باورکردن عکسِ باورکردن است. به این صورت که در باورکردن انسان میل اوّلیه‌اش به این است که به جزئی‌ها رأی بدهد. یعنی چه؟ یعنی در باورکردن، انسان می‌خواهد بگوید اعتقادات اگر هم اختیاری باشند، همهٔ آنها اختیاری نیستند و فقط بخشی از آنها اختیاری‌اند. اما در مقدمات باور عکس این است. انسان میل اولیه‌اش به این است که بگوید مقدمات باور همگی اختیاری‌اند. ولی آیا واقعاً به همین صورت است؟ آیا مقدمات باور همگی اختیاری‌اند؟

۱. حس: شکی نیست که در مورد بسیاری از باورها مقدمات آنها در اختیار ما نیست. مثال آن اینکه «من فَقَدَ حِسّاً فَقَدَ عِلماً». اگر من چشم نداشته باشم مقدمات اعتقاد به گزاره‌های بَصَری را نمی‌توانم تحصیل کنم و در اختیار من نیست. همچنین است اگر سامعه یا لامسه یا شامّه یا ذائقه نداشته باشم. ظاهراً در این مورد قضیه روشن است. بنابراین چنین نیست

که بتوان گفت هر انسانی همهٔ مقدمات را در اختیار دارد. در اینجاست که می‌خواهم دوستان کمی بیشتر در مقدمات دقت کنند. می‌دانید چرا می‌گویم دقت بیشتر؟ چون به نظر من اینکه ادیان ما را به اعتقاداتی امر می‌کنند، درواقع دارند به تحصیل مقدمات آن اعتقادات امر می‌کنند. نظر بنده این است، و اگر این‌گونه باشد ما باید ببینیم چه مقدماتی را واقعاً می‌توانیم تحصیل کنیم.

به نظر می‌رسد اگر ما فاقد حواس باشیم، به ازای هر حسی که فاقد آن باشیم، دیگر در مقدمات اعتقاد به گزاره‌های مربوط به آن حاسّه اختیار نداریم. ظاهراً حس این‌گونه است. یعنی اگر من چشم نداشته باشم، هیچ‌گاه نمی‌توانم به گزاره‌ای مثل «فلان چیز فلان رنگ است» اعتقاد بورزم؛ لذا نمی‌توانند به من بگویند: آقا! برو مقدماتش را تحصیل کن تا باور بیاوری! چون چشم ندارم و مقدمات آن را نمی‌توانم تحصیل کنم. بنابراین، در حس ظاهراً قضیه روشن است که مقدمات باور حسی اختیاری نیست. گاه انسان واقعاً نمی‌تواند مقدمات را تحصیل کند، و از جمله وقتی که فاقد حس باشد. چرا در این مورد فوراً قبول می‌کنیم که مقدمات باور آوردن اختیاری نیست؟ چون همه قبول می‌کنیم که انسانِ فاقد حس وجود دارد، زیرا همهٔ ما نابینا و ناشنوا دیده‌ایم.

۲. حافظه: آیا در مورد حافظه می‌توان به شخص گفت برو مقدماتش را تحصیل کن تا فلان باورِ مربوط به حافظه برای تو حاصل شود؟ مثل بعضی اوقات که معلم به دانش‌آموز می‌گوید «به ذهنت فشار بیاور!» در این مورد فکر می‌کنند که بچه می‌تواند اختیاراً به ذهنش فشار بیاورد. یا پدر و مادر به بچه می‌گویند: کبریت را کجا گذاشته‌ای؟ بچه می‌گوید: بابا، ماما، نمی‌دانم کجا گذاشته‌ام. والدین به او می‌گویند: غلط می‌کنی که نمی‌دانی! به ذهنت فشار بیاور! به این مغزِ کوچولو و نفهمیده‌ات فشار بیاور! اینها فکر می‌کنند انسان می‌تواند هر چیزی را که خواست به یاد

بیاورد. یعنی درواقع این والدین می‌خواهند به بچه بگویند تو باید به یک گزارهٔ مربوط به حافظه، از راه تحصیل مقدمات آن اعتقاد پیدا کنی. با اینکه ظاهراً تحصیل مقدمات حافظه در اختیار انسان نیست. یعنی چنین نیست که هرچه را که خواست فوراً به یاد بیاورد.

مرحوم الاهی قمشه‌ای به محض اینکه درسشان در دانشکدهٔ الاهیات تمام می‌شد، تهران را ترک می‌کردند. ایشان تنفّر عجیبی از تهران داشتند. لذا بلافاصله سوار ماشین می‌شدند و می‌رفتند شهرضا و ۳ـ۴ ماه تابستان را شهرضا می‌ماندند. بعد، سال جدید تحصیلی که شروع می‌شد بچه‌ها می‌آمدند و می‌گفتند کلاس‌های دانشکده بیست روز است که شروع شده است؛ بیایید برویم دانشکده. خلاصه، ایشان را به زور می‌بردند تهران. به‌هرحال، ایشان ۳ـ۴ ماه تابستان را شهر ما بودند. مردم هم به ایشان بسیار علاقه‌مند و ارادتمند بودند. غالباً پیش می‌آمد که ایشان در آنِ واحد چهارجا وعده داده بودند! مثلاً یک روز ظهر چهارجا برای ناهار وعده داده بودند. ایشان می‌رفت یک جا با خیال راحت می‌نشست و شروع به شعرخواندن و برنامه‌های دیگر می‌کرد و در همان عوالمِ خودشان سیر می‌کردند. بعد یکی می‌آمد و می‌گفت: ایشان امروز ظهر منزل ما دعوت دارند، ولی شنیدیم که اینجا هستند، آمدیم دنبالشان. ایشان می‌گفتند: من یادم رفته بود که به شما وعده داده‌ام. بعد، یک نفر دیگر از راه می‌رسید و می‌گفت: آقا، مثل اینکه امروز ظهر منزل ما دعوت داشتید! خلاصه، چنین وضعی پیش می‌آمد و ایشان بلبشوی عجیبی به‌پا می‌کرد.

یکبار پدر من به ایشان گفتند: این وضع درست نیست؛ شما باید فکری بکنید. خوب است یک دفترچه‌ای درست کنید و هرکس که شما را دعوت کرد، در آن بنویسید تا یادتان نرود. ایشان در جواب گفته بودند: من چندبار هم تصمیم گرفته‌ام و این کار را کرده‌ام. در دفتر می‌نویسم، ولی بعد یادم می‌رود که این دفترچه را باز کنم و نگاه کنم! بله، اگر یادم

می‌ماند و دفترچه را باز می‌کردم، می‌دیدم که قبلاً جایی وعده داده‌ام، و دیگر وعدهٔ دوم و سوم و چهارم را نمی‌دادم؛ ولی اصلاً یادم می‌رود که دفترچه را باز کنم!

حال آیا می‌توان به چنین کسی گفت «آقا، تو باید فلان گزارهٔ مربوط به حافظه در ذهنت متکوّن شود؛ لذا برو مقدمات آن را تحصیل کن»؟ به نظر می‌رسد که در همهٔ موارد نمی‌توان. ظاهراً ما این را نیز قبول می‌کنیم که تحصیل مقدمات گزاره‌های ناظر به حافظه، همیشه در اختیار ما نیست که بتوانیم هر قضیهٔ محفوظه‌ای را به یاد بیاوریم. لذا نمی‌توان گفت: آقا، برو کاری کن که یادت بیاید کبریت را کجا گذاشته‌ای و کفش‌هایت را کجا کنده‌ای.

۳. شهود: تا اینجا را علما و متدینان از یک معرفت‌شناس قبول می‌کنند. اما اگر کسی آمد و گفت ما نسبت به بعضی از گزاره‌هایی که شما متدینان می‌گویید فطری‌اند، شهود نداریم چه؟ مثلاً شما می‌گویید انسان بالفطره خداگراست، اما ما هرچه به خودمان رجوع می‌کنیم چیزی از این دست نمی‌یابیم. اینجاست که دیگر آهسته‌آهسته مسئله جدی می‌شود. علما و متدینان در جواب به او می‌گویند: «آقا، تو برو مقدمات آن را تحصیل کن»؛ یا بالاتر از این، می‌گویند: «تو به دست خودت مقدماتش را از بین برده‌ای؛ تو مَدسوسُ‌الفِطرَه شده‌ای یعنی در فطرت تو دَسّ پدید آمده است؛ تو فطرت خودت را آلوده‌ای؛ تو در فطرت خودت دست برده‌ای» و قِس‌علی‌هذا. یا می‌گویند فطرت تو مخفی شده و یا می‌گویند فطرت تو دستکاری شده است. هرچه این شخص بگوید: من این خدایی را که شما می‌گویید در درون خودم نمی‌یابم، آنها می‌گویند: نخیر، برو این مقدمات را تحصیل کن! در اینجا گویا اعتقاد بر این است که مقدمات باورهای ناظر به شهودهای ما در اختیار ماست.

۴. عقل: در باب عقل نیز به این سادگی قابل‌قبول نیست. یعنی بسیاری فکر می‌کنند اگر انسان برود مقدماتی را تحصیل کند حتماً به گزاره‌های

عقلی معتقد می‌شود؛ و باور نمی‌کنند که انسان همان‌طور که گاه چشمش نمی‌بیند و کور مادرزاد است، گاه نیز عقلش نمی‌کشد. مثلاً گفته می‌شود هر انسانی اگر ذرّه‌ای در این چرخ و پر عالم تأمل کند، به وجود یک ناظم مدبّر پی می‌برد، اما ما می‌بینیم که این فرد پی نبرده است. او چه کند؟ این شخص چه باید بکند تا باور کنند که همان‌طور که ما نابینای مادرزاد داریم، انسان‌هایی نیز داریم که چشم عقلشان ــ البته به نظر بعضی ــ کور است؟ این شخص با عقلش نمی‌تواند آنچه را که شما می‌گویید بیابد. اما به او می‌گویند: آقا، تو اگر اندک تأملی بکنی می‌توانی بفهمی.

واقعاً خیلی‌ها گمان می‌کنند تحصیل مقدمات گزاره‌های مربوط به عقل در اختیار انسان است و در باب گواهی‌های تاریخی نیز واقعاً به همین صورت است.

امیدوارم از بین تمام این شوخی‌ها و جدی‌ها، چیزهایی به گوشمان بخورد و چشم و گوش ما قدری باز شود تا نسبت به دیگران سهل‌گیر شویم.

۱۶

جمع‌بندی آرا و نظرات

راجع به جمع‌بندی مطالبی که تا اینجا گفته شد و اتخاذ موضع دقیقی در خصوص آن نشده بود، مطالبی را می‌خواهم خدمت دوستان عرض کنم. ممکن است چنین به نظر رسد که بعضی از این مطالب در حاشیهٔ بحث است، ولی به نظر من توجه‌کردن به آنها مهم است. یعنی درواقع توجه‌کردن به آنها باعث می‌شود تا اندازه‌ای معلوم شود که چرا در قدیم، ارتباط ایمان و تعقّل این‌قدر حاد نبوده و امروزه ارتباط ایمان و تعقّل، یا تعبّد و استدلال، یا به تعبیر سوم علم و دین، این‌قدر برجسته می‌شود. ابتدا این نکات را عرض می‌کنم، و سپس دیدگاه خودم را به‌طور مختصر بیان خواهم کرد.

ظهور ادیان در دوران پیشامدرن

اولین چیزی که به نظر می‌رسد این است که ما باید به این واقعیت تاریخی توجه کنیم که همهٔ ادیان در دوران پیشامدرن، یعنی در دوران قبل از مدرنیته، ظهور کرده‌اند. و ظهور آنها در دوران قبل از مدرنیته یک سلسله لوازمِ عملی و نظری داشته است که اکنون به آنها اشاره خواهم کرد. یکی از این لوازم که به نظر من بسیار مهم است این است که بنیانگذاران ادیان و مذاهب هر چه در باب گذشتهٔ تاریخی می‌گفته‌اند، راهی برای اثبات یا

نفی آن وجود نداشته است. از این مطلب نمی‌خواهم هیچ حکمی را نتیجه بگیرم، فقط می‌خواهم بیان واقع کنم. یعنی می‌خواهم بگویم مثلاً هر چه که در قرآن مجید یا در عهد قدیم دربارهٔ زمان‌های سابق آمده است، معاصران پیامبران در باب آنها قدرت نفی یا اثبات موجّه و معقولی نداشته‌اند. چرا؟ چون واقعاً در دوران پیشامدرن، روش‌های تحقیق تاریخی‌ای که پس از ظهور مدرنیته پدید آمد وجود نداشت تا بر اساس آنها بتوان نفی یا اثباتی کرد. حتی هم‌اکنون که دوران مدرنیته است و می‌دانیم که روش‌های تحقیق تاریخی بسیار رُشد کرده است، هنوز هم می‌گوییم ما در علم تاریخ با قطعیت سروکار نداریم. ما در علم تاریخ همیشه با نوعی احتمال[1] سروکار داریم. این احتمال ممکن است بسیار قوی شود، ولی بالاخره ما در تاریخ به یقین نمی‌رسیم. هر علمی که متعلَّقِ آن ــ یعنی معلومِ آن علم ــ معدوم شد، دیگر در باب آن امرِ معدوم نمی‌توان سخن قطعی گفت. تاریخ هم به همین صورت است؛ چون در تاریخ متعلَّقِ علممان معدوم است.

حال از این مطلب چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ می‌توان نتیجه گرفت که یکی از تقابل‌هایی که امروزه بین علم و دین برجسته شده، تقابل بین گزاره‌های تاریخی‌ای است که در متون مقدس دینی و مذهبی آمده، با آنچه که مورّخ امروزی با متدولوژی تحقیقات تاریخی امروزی می‌گوید. و چون این متدولوژی در آن زمان وجود نداشته، هیچ‌یک از معاصران پیامبران در آن زمان احساس تقابل جدّی نمی‌کرده است.

○ پس مثلاً اینکه در قرآن کریم ذکر شده عدهّای به پیامبر نسبت افسانه‌پردازی و دروغگویی می‌دادند، و آنگاه آیهٔ شریفه در جواب آنها می‌گوید «**فَاسأَلوا اهلَ الذِّکرِ إن کُنتُم لا تَعلَمون**» (انبیاء: ۷)، این را چه باید گفت؟

1. probability

● اگر دقت کرده باشید من گفتم «هیچ‌چیزی را نمی‌شد نفی و اثبات **قطعی** کرد». بنابراین اگر کسی می‌خواست دشمنانه مواجه شود، امکانش فراهم بود؛ و اگر کسی هم می‌خواست دوستانه مواجه شود، باز هم امکانش فراهم بود. چون کجاست که نمی‌توان دوستانه یا دشمنانه مواجه شد؟ آنجا که ما روشی برای تحقیق صدق و کذب داشته باشیم. اگر ما روشی برای تحقیق صدق و کذب داشته باشیم، دیگر دوست و دشمن باید در آنجا با یکدیگر وفاق داشته باشند. اما اگر روشی نداشته باشیم، دیگر مسئلهٔ دوستی و دشمنی به میان می‌آید. مثال خیلی ساده اینکه اگر من به شما گفتم «من دیروز در فلان مکان و فلان زمان با فلانی ملاقات کرده‌ام»، در اینجا چون چیزی گفته‌ام که تا حدّ فراوانی قابل تحقیق است، شما چه دوست من باشید و چه دشمن من، بینتان نزاعی حاصل نمی‌شود. چون دوست و دشمن با یکدیگر وفاق می‌کنید و می‌گویید برویم صحت یا سقمِ سخن ملکیان را تحقیق کنیم. اما اگر من به شما گفتم «دیشب فلان خوابَ را دیده‌ام»، در اینجا چون روش تحقیق، یعنی روش نفی و اثبات، برای آن وجود ندارد، دیگر دوستی‌ها و دشمنی‌های شما به میدان می‌آید. در نتیجه، دوستان من در جلسه می‌پذیرند و دشمنان من نیز مرا رَمیِ به دروغ و هزار چیز دیگر می‌کنند. یعنی درواقع همیشه آنجا که ما یک روش تحقیق مورد وفاق نداریم، حُب و بغض‌ها می‌توانند بسیار تعیین‌کننده باشند؛ ولی اگر روش تحقیق وجود داشته باشد این‌گونه نیست.

مثلاً کسی مثل پیامبر ما که در آن زمان زندگی می‌کرد، اگر داستان نوح را می‌گفت، هم یک مخالف می‌توانست به ایشان بگوید: «**إنْ هِیَ إلّا أساطیرُ الأوّلین**»، و هم کسی که از مدافعان ایشان بود می‌توانست بگوید: این ماجرا واقعیتِ تاریخی دارد و عین واقعه‌ای که جناب پیامبر می‌گویند رُخ داده است. چرا هر دو می‌توانستند این سخنان متخالف را بگویند؟ چون نه او می‌توانست کذبی را اثبات کند، و نه این می‌توانست صدقی را اثبات کند.

به نظر من، اینکه در عهد جدید مطالبی دربارهٔ بنی‌اسرائیل و انبیای آنها گفته می‌شود، و در قرآن نیز مطالبی در باب عهد جدید و عهد عتیق گفته می‌شود، اما در آن زمان در خصوص گزاره‌های تاریخی متون مقدس تقابلی بین علم و دین پیش نیامد، به این جهت بود که اصلاً در آن موارد علمی درکار نبود که بگوییم تقابل بین علم و دین وجود داشت. اما اگر[1] امروزه با تحقیقات باستان‌شناسی و پارینه‌شناسی و تاریخی گفتند که اصلاً در زمان نوح نمی‌تواند چنین واقعه‌ای رخ داده باشد، یا داستان یأجوج و مأجوج نمی‌تواند فلان‌طور باشد، در این صورت است که تقابل بین این دو در ذهن انسان بزرگ می‌شود. به نظر من این یکی از علت‌های عمده‌ای است که در نتیجهٔ آن مؤمنان می‌توانستند مؤمن بمانند و غیرمؤمنان نیز می‌توانستند همچنان بر الحاد و انکار خودشان پافشاری کنند. چراکه واقعاً در آن ابواب علمی وجود نداشت که بتوان چیزی گفت؛ بنابراین همه‌چیز برگشت می‌کرد به اینکه موضع شما نسبت به قائل چگونه است. شما در آن زمان نمی‌توانستید راجع به قول حرف بزنید بلکه فقط موضعتان نسبت به قائل بود که تعیین‌کننده بود؛ یعنی اگر قائل را دوست می‌داشتید می‌گفتید دارد واقعیت را می‌گوید، و اگر قائل را دوست نمی‌داشتید می‌گفتید: «**إن هِیَ الاّ أساطیرُ الأوَّلین**؛ اینها حرف‌هایی است که گذشتگان هم می‌گفتند». این نکتهٔ مهمی است که به نظر من باید به آن توجه کرد.

○ **آنجا که دستورِ «فَاسأَلوا أهلَ الذِّکر» آمد، پیامبر مطالبی می‌فرمود که اهل کتاب خودشان در کتاب‌هایشان داشتند، مثل قضیهٔ نوح یا قضیهٔ هابیل. اینها بالاخره می‌توانست مؤیّدی بر راستگویی پیامبر باشد.**

---

۱. توجه داشته باشید که می‌گوییم «اگر...» و نمی‌گوییم اکنون این‌گونه است.

● نه؛ چون در مورد یهود هم باز همان بحث وجود دارد. یعنی باز خواهند گفت یهود به چه دلیلی می‌گفتند که «این چیزی که پیامبر می‌گوید راست است»؟ پس فرض می‌کنیم که یهود و نصارا می‌گفتند این واقعه‌ای را که قرآن نقل می‌کند ما نیز قبول داریم و راست است؛ با این فرض، خواهند گفت آنها از کجا می‌گفتند؟

○ همان کسانی که با پیامبر مخالف بودند نیز خودشان می‌گفتند ما قبول داریم.
● باشد، اشکال ندارد. اگر هم می‌گفتند قبول داریم، باز بحث بر سر این بود که «قبول داریم» آنها بدین معناست که با آنچه خودمان معتقدیم می‌خوانَد؛ اما سؤالَ ما از آنها این است که از کجا می‌گویید این چیزی که خودتان به آن معتقدید، با واقع مطابقت دارد؟ بنابراین، داستان نوح همچنان در پردهٔ ابهام باقی می‌مانْد، ولو اینکه یهودیان هم موافق یا مخالف با سخن پیامبر ما ظاهر می‌شدند. سؤال ما این است که خود یهودیان از کجا می‌گفتند که واقعهٔ نوح رخ داده است؟ آنها از کجا می‌گفتند که «اسماعیل»ی وجود داشته است؟ دوستان بهتر از بنده می‌دانند که بعضی از محققانِ امروز اصلاً منکر وجود اسماعیل‌اند؛ و طبعاً منکر این هستند که شاخه‌ای از اعراب فرزندان اسماعیل باشند. بنده کاری به صحت و سُقم این سخن ندارم، بلکه می‌خواهم بگویم هرجا که برای تحقیق متدولوژی وجود دارد، به همان اندازه که این متدولوژی قوّت دارد، دوستی‌ها و دشمنی‌ها خنثی و کم‌اثر می‌شود.

مفاد گزاره‌های دینی

نکتهٔ دومی که باید به آن توجه کرد این است که انصافاً اهمّ گزاره‌های دینی و مذهبی، البتّه نه همهٔ آنها، یا دربارهٔ عالَمی ورای عالَم طبیعت است ــ یعنی ورای عالم جسم و جسمانیّات و ماده و مادیات ــ یا دربارهٔ

زندگی پس از مرگ است. نکته اینجاست که شما وقتی در باب زندگی پس از مرگ یا در باب عالم یا عوالمی ورای عالم طبیعت سخن بگویید، باز قدرت نفی و اثباتتان کم است. بنابراین، همچنان ممکن است دوستدارانتان دوستانتان بمانند و قبولتان داشته باشند؛ و دشمنانتان دشمنتان بمانند و ردّتان کنند. به تعبیر دیگر، در همین زمان هم که من و شما در دوران پس از سنتی ــ یعنی در دوران مدرنیته ــ هستیم، اگر دربارهٔ زندگی پس از مرگ سخن گفته شود، هنوز هم قدرت نفی و اثبات ما انصافاً بسیار کم است. این است که هنوز هم شخص می‌تواند، فارغ از صدق و کذبِ نفس الامریِ زندگی پس از مرگ، به زندگی پس از مرگ مؤمن بماند. در باب فرشتگان هم هنوز می‌توان منکر ماند، و هم اتفاقاً می‌توان مؤمن ماند. واقعاً به لحاظ کیفی اگر به گزاره‌های دینی توجه کنیم، اتفاقاً مهم‌ترین گزاره‌های دینی از این قبیل‌اند.

خب، حال که در زمان ما این‌گونه است، چه رسد به دوران پیشامدرن که روش‌های تحلیل فلسفی‌ای که امروزه توسعه پیدا کرده، در آن زمان توسعه پیدا نکرده بود. بنابراین در آن زمان هنوز هم می‌شد گفت: اگر در قرآن گفته شده «**جاعِلِ الملائکةِ رُسُلاً أُولي أَجنِحةٍ مَثنیٰ و ثُلاثَ و رُباع**» (فاطر: ۱)، ما آن را قبول داریم. ملائکه‌ای هستند دوباله، ملائکه‌ای هستند سه‌باله، و ملائکه‌ای هستند چهارباله. یعنی در اینجا نمی‌شد شما استدلالی بیاورید که بتوانید به نحوی این مطلب را نفی کنید. بنابراین می‌شد وجود برزخ، آخرت، فرشتگان، جِنّیان، روز ازل، عالَم اَلَست، عالَم ذرّ، و همهٔ چیزهایی را که به زندگی پس از مرگ یا به عالمی ورای عالم طبیعت مربوط می‌شوند، قبول کرد.

امروزه نیز وضع گزاره‌های دینی کمابیش به همان صورت است، علی‌الخصوص اگر ما کانتی فکر کنیم. هنوز هم عقل ما قدرت نفی و اثبات چیزی ورای زندگی طبیعیِ دنیوی را ندارد، اما چون روش‌های

تحلیل فلسفی وسعت و گسترش پیدا کرده، در زمان ما این تضاد بیشتر رُخ می‌نماید.

فطری‌بودن یا آرزواندیشانه بودن آموزه‌های دینی

نکتهٔ سومی که می‌خواهم عرض کنم همان نکته‌ای است که قدمای ما گاه از آن به این صورت تعبیر می‌کردند که: آموزه‌ها و فرموده‌های بنیانگذاران ادیان و مذاهب مطابق با فطرت است. من از شما صادقانه می‌پرسم وقتی می‌گفتند «این آموزه‌ها مطابق با فطرت است» منظورشان چه بود؟ قاعدتاً منظور آنها این بود که هر کس که به خودش رجوع کند می‌بیند که گزارهٔ دینی برای او قابل‌قبول‌تر از نقیض آن است؛ یعنی نسبت به این گزاره پذیراییِ بیشتری دارد تا نسبت به نقیض این گزاره. و لذا می‌گفتند این گزاره فطری است. پس لااقل این نکته لُبِّ لُبابِ فطری‌بودن بود.[1] این دیدگاه، دیدگاهی بسیار خوش‌بینانه و مثبت است.

اما همین واقعیت ــ یعنی پذیرندگیِ بیشتر نسبت به گزاره‌های دینی ــ را می‌توان با دیدگاه منفی و بدبینانه‌ای هم گفت، و آن اینکه بگوییم گزاره‌های دینی و مذهبی آرزواندیشانه‌اند، یعنی حاصلِ آرزواندیشی[2]های آدمی‌اند. «حاصلِ آرزواندیشی‌های آدمی‌اند» یعنی چه؟ یعنی اینکه اگر واقعاً شما باشید و شما، آیا دوست دارید جاودانه باشید یا دوست دارید جاودانه نباشید؟ طبعاً دوست دارید جاودانه باشید؛ دین نیز می‌گوید اتفاقاً جاودانه‌اید. یا اگر شما باشید و خودتان، آیا انصافاً دوست دارید ــ به گفتهٔ هایدگر و هایدگریان پرتاب‌شدهٔ در عالم[3]

---

۱. اما اینکه فطری‌بودن به معنای شمول تاریخی و جغرافیایی باشد یا نباشد، مطلب دیگری بود. در لُبِّ لُباب، فقط می‌گفتند گزاره‌های دینی با فطرت انسان سازگارتر است تا نقیض آنها.

2. wishful thinking

3. projected in the universe

باشید یا دوست دارید یک مراقب، حافظ، هادی، مُحدِث، و مُبقی بسیار دلسوز شما و بسیار دل‌نگران شما وجود داشته باشد؟ خدای دلنگران و دلسوز[1] بسیار مهم است. این از همه چیز مهم‌تر است که خدای انسان دلنگران است. دلنگران است یعنی چه؟ به تعبیر عامیانه یعنی برای شما بال بال می‌زند؛ دغدغهٔ شما را دارد؛ بی‌خیالِ شما نیست؛ نسبت به وضع و حال شما فارغ‌البال نیست؛ نسبت به سرشت و سرنوشت شما دغدغه[2] دارد. شما کدام را دوست می‌دارید؟ اینکه در عالَم تنهای تنها باشید، یا اینکه موجودی همیشه دلنگران شما باشد و همیشه بگوید «بنده‌ام کجا رفت؟ کجا آمد؟ پایش نلغزد؛ کسی گولش نزند؛ هدایتش کنم؛ رزقش را برسانم»؟ طبعاً این دومی را دوست دارید. آنگاه دین نیز می‌گوید اتفاقاً همین دومی درست است.

و قِس‌علی‌هذا، شما دوست دارید که به شما بگویند اگر بدی برایتان پیش آمد از باب آزمایش است، یا بگویند نتیجهٔ شکست است؟ اصلاً آیا می‌دانید که در ادبیات قدیم پیروزی و شکست وجود نداشت؟ ما امروزه می‌گوییم فلانی که ورشکست شد این یکی از شکست‌های عمرش بود. یا وقتی کسی در یک جریان عاشقانه کلاه سرش رفت، و یکی دیگر آمد معشوقش را زد و برد، می‌گوییم این شخص در زندگی شکست خورد و شکستِ عشقی داشت. دربارهٔ دیگری می‌گوییم در امتحاناتش شکست داشت؛ نمره هم خوب آورد، ولی رقیبش پسرخالهٔ رئیس دانشگاه بود و نمرهٔ بیشتری آورد. ما به اینها می‌گوییم «شکست». اما اگر دقت کنید اصلاً تعبیر شکست و پیروزی در ادبیات سنتی وجود ندارد. چرا؟ چون ادبیات سنتی دربارهٔ آن چیزی که شما امروزه به آن می‌گویید «شکست»، می‌گفت این از باب ابتلا و آزمایش است و شکستی در کار نیست. خب این عقیده

---

1. a concerning god
2. concern

هم که جالب است. آیا شما این عقیده را بیش از آن شکست دوست نمی‌دارید؟ البته که بیشتر دوست می‌دارید. لذا این عامل نیز باعث می‌شد که انسان‌ها آنچنان تضادّی احساس نکنند.

حال فرض کنید که شما همه به دنبال یک خدای دلنگران و دلسوز بودید، آنگاه اگر دینی پیدا می‌شد که پیامبرش یا بنیانگذارش می‌گفت: «یا أیها الناسُ إعلَموا أنَّه لا إلهَ فِی العالَم!» در اینجا حرف این دین با آرزواندیشیِ شما، یا به تعبیر قدما با فطرت شما، ناسازگار می‌نمود. آنگاه در اینجا بود که فوراً تضادّ علم و دین در نظرتان برجسته می‌شد. اما چون دین با این قبیل آرزواندیشی‌های ما کاملاً موافق است، ما معمولاً احساس نمی‌کنیم که چیزی می‌گوید که تضادّ با آنها دارد. چرا؟ چون می‌بینیم دین همان چیزهایی را که ما می‌خواهیم می‌گوید. ولی، وقتی می‌بینیم دین آن چیزهایی را که ما می‌خواهیم می‌گوید، فکر می‌کنیم آن چیزی را می‌گوید که «واقع» است. چون اصلاً آرزواندیشی یعنی همین. آرزواندیشی یعنی: «x، y است؛ چرا؟ چون من خوش دارم که x، y باشد».

اگر بخواهیم به تعبیر خودمانی‌تری برای شما بگوییم، چه موقع شاخک‌های ذهنی انسان می‌جُنبد؟ وقتی که کسی بگوید زندگی پس از مرگ وجود ندارد یا وقتی که بگوید وجود دارد؟ معلوم است؛ همین که می‌گوییم زندگی پس از مرگ وجود ندارد، اندکی ناراحت می‌شویم. خب، ادیان هم که نمی‌گفتند زندگی پس از مرگ وجود ندارد.

خلاصه اینکه از یک دید منفی و بدبینانه، معمولاً این نوع آرزواندیشی در دین وجود داشت. اما با دید مثبت و خوش‌بینانه که بگوییم، ادیان مطابق با فطرت سخن می‌گفتند؛ ولی مطابق با فطرت یعنی چه؟ یعنی مطابق با آن چیزی که ما نسبت به آن پذیرندگیِ بیشتری داریم تا نسبت به نقائض آن.

○ در اینجا یک سؤال هست. در ادیان، مخصوصاً در اسلام که بیشتر با آن آشنا هستیم، می‌بینیم که وقتی پیامبر مسئلهٔ زندگی پس از مرگ و جاودانگی را مطرح می‌کند، مخاطبانش در مقابل این سخن حساسیت و مقاومت زیادی به‌خرج می‌دهند. یعنی ظاهراً برای این انسان‌ها بسیار سنگین بوده که این سخن را بپذیرند. در آیات قرآن نیز فراوان گفته شده که آیا بعد از اینکه می‌میریم دوباره زنده می‌شویم؟! یعنی برخلاف سخن شما، واقعاً پذیرش این مطلب برایشان بسیار سنگین بوده است.

● من باز هم همان سخن را می‌گویم. به نظر شما، آرزواندیشیِ ما از زندگی پس از مرگ چه چیزی را می‌خواهد و چه چیزی را نمی‌خواهد؟ آرزواندیشیِ ما می‌گوید ای کاش جاودانگی وجود داشته باشد؛ اما پاداش و کیفرش را نمی‌خواهد. پس باز هم می‌بینید که اگر انسان در مقابل آن مقاومت می‌کند به این جهت است که دین می‌گوید «مَن یَعمَلْ مِثقالَ ذَرّةٍ خیراً یَرَه، و مَن یَعمَلْ مِثقالَ ذرّةٍ شرّاً یَرَه». وگرنه اعتقاد شخصی من این است که اگر همانند نظریهٔ رحمتِ عام در مسیحیت، بگویند زندگی پس از مرگ وجود دارد ولی در آنجا همه خوش و خرم هستید و شَقیّ و سعیدی وجود ندارد و همه مسروراً مُبتَهِجاً محشور می‌شوید، فکر نمی‌کنم هیچ‌کس در مقابل آن ایستادگی می‌کرد. ایستادگی وقتی حاصل می‌آمد که مشرکان می‌گفتند این جاودانگی بد نیست و چیز جالبی است، اما دین می‌گوید آنجا فقط هم دارُالخُلد نیست، بلکه دارالجزاء نیز هست. همین که ادیان می‌گویند آنجا دارالجزاء است، باز آرزواندیشیِ ما مشکل پیدا می‌کند. می‌خواهم بگویم ما بسیار تابع عواطفمان هستیم. درواقع می‌خواهم جملهٔ هیوم را بگویم که عقل بالمآل بردهٔ عواطف است. این شعار[1] اصلی فلسفهٔ هیوم بود.

1. motto

○ این مسئله در مورد شخص حضرت ابراهیم نیز وجود داشت. با اینکه ایشان نسبت به وضع آخرتش یقین داشت، ولی باز هم می‌گفت اطمینان قلبی ندارم. او که دیگر ترس از جزا نداشت و از وضع و کار خودش مطمئن بود.

● من نمی‌دانم که ایشان یقین داشت که وضع آخرتش درست است یا نه؟ چون به نظر من، دیدی که ما از انبیا داریم خودشان از خودشان نداشتند. ما پیروان ادیان کاسهٔ داغ‌تر از آش شده‌ایم. مثل آن دونفری که هرکدام یک استادِ خط داشتند و شاگرد و مرید آنها بودند. اولی می‌گفت خط استاد من قشنگ‌تر است. دومی نیز می‌گفت خط استاد من قشنگ‌تر است. بالاخره دعوایشان بالا گرفت. اولی گفت: اصلاً خط هر استادی را ببریم نشان آن استاد دیگر بدهیم ببینیم خود آنها چه می‌گویند. خلاصه، خط استاد دومی را بردند پیش استاد اولی. استاد نگاهی کرد و بعد از کمی تأمل گفت: انصافاً خط آن استاد از من قشنگ‌تر است. مرید دومی رو کرد به مرید اولی و گفت: دیدی گفتم خطّ استاد من قشنگ‌تر است. مرید اولی هم در جواب گفته بود: اصلاً آقا خودشان متوجه نیستند که خطشان قشنگ‌تر است. گویی این ماجرا حکایت حال ماست.

مطابقت تعالیم ادیان با فهم عرفی

نکتهٔ دیگری که به نظر من مهم است این است که اگر در مطالب مابعدَالطبیعی[۱و۲] و فلسفی ادیان دقت کنید، می‌بینید که این قبیل تعالیمِ ادیان و مذاهب تعالیمی است مطابق با **فهم عرفی**. در این مسائل، دینْ همیشه با فهم عرف موافقت داشته است. یعنی شما می‌بینید هیچ‌گاه در هیچ دینی، بنیانگذار آن دین و مذهب راجع به علیّت یا راجع به جوهر و

1. metaphysical

۲. نمی‌گویم transphysical یا transnatural [ماوراءالطّبیعی]؛ بلکه منظورم مسائل فلسفی (metaphysical) است.

عَرَضی بودن نظام عالم بحث نکرده است؛ بلکه همان چیزی را که عرف قائل بوده است قبول دارد. عرف به نظام علّی و معلولی قائل است، دین هم قائل بوده است. به همین ترتیب، مثلاً عرف نظام جوهری و عرضی را قبول داشته است، دین هم قبول داشته است. یا مثلاً عرف من و شما را از بدو تولد تا آخر عمر چندتا انسان می‌داند؟ **یک** انسان می‌داند. دین هم این را قبول می‌کرده است.

اما از زمان دِکارت به این‌سو آهسته‌آهسته متافیزیک از فهم عرف به معنای واقع کلمه جدا شد. یعنی مواردی از این جدایی در یونان باستان وجود داشت، اما عمدهٔ جدایی فلسفه از فهم عرف از دوران مدرنیته به این‌سو است. و آهسته‌آهسته به جایی رسید که اکنون دیگر بسیاری از مسلمات فهم عرفی مقبول و مسلّم نیستند. مثلاً امروزه یکی از اهمّ مباحثِ فلسفهٔ نفس[1] مسئلهٔ هویت شخصی[2] است؛ امروزه در این بحث می‌گویند که آیا اصلاً من واقعاً همان ملکیانِ ده‌سال پیش هستم یا نه؟ لذا اکنون که مسئلهٔ هویت شخصی مطرح می‌شود، به این معناست که لااقل نوعی تشکیک نسبت به فهم عرفی وجود دارد. و چون ادیان با فهم عرفی موافقت داشتند، هر جا که فلسفه با فهم عرفی فاصله می‌گیرد، درواقع با دین هم فاصله گرفته است. این وضعیت نیز نوعی تضاد ایجاد می‌کند که قبلاً وجود نداشت.

ویژگی‌های شخصی مؤثر بنیانگذاران ادیان

نکتهٔ دیگری که آن نیز حاشیه‌ای است ولی به نظر من تأثیر عمده دارد این است که بنیانگذاران ادیان و مذاهب، ویژگی‌های شخصی مؤثری داشتند. این ویژگی‌های مؤثر،[3] و درواقع مؤثربودن شخصیت آنها، باعث می‌شد

1. philosophy of mind
2. personal identity
3. effective

که بسیاری از چیزهایی که هم‌عصران ما با خود آن چیزها مستقیماً سروکار ندارند و اکنون برایشان قابل‌قبول نیست، برای مخاطبان آنها قابل‌قبول بود.

مثال بسیار ساده‌ای از زندگی خودم برای شما بزنم. بارها گفته‌ام که بنده، به خاطر مؤثربودنِ شخصیت امام بر روی خودم، بسیاری از نقدهایی را که کسانی که امام برایشان مؤثر نبود در حرف امام می‌دیدند، نمی‌دیدم و چون ایشان بر من مؤثر بودند، جای نقّادی برایم باز نمی‌گذاشت.

درواقع وقتی یک شخصیت مؤثر است، انسان تحت‌تأثیرآن شخصیت، نقادی‌اش را نسبت به گفته‌های آن شخصیت از دست می‌دهد. یعنی وقتی قائل مؤثر است، انسان نسبت به قول او کور و کر می‌شود. ولی وقتی انسان فاصله می‌گیرد، دیگر این‌گونه نیست. مقصود اینکه این مؤثربودن در شخصیت بودا یا محمدبن‌عبدالله ـ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم ـ و یا هر بنیانگذار دیگری وجود داشت. همهٔ بنیانگذاران ادیان و مذاهب، نوعی مؤثربودن داشتند که بر افراد تأثیر می‌گذاشت و طرف مقابل نمی‌توانست خودش را از جاذبهٔ این شخصیت بیرون بکشد تا بتواند بی‌طرف، خنثی، و فارغ‌البال[1] نسبت به سخنان او اظهار نظر کند و مثلاً بگوید اینجای سخن بودا درست است و آنجایش نادرست؛ اینجا قابل‌قبول است و آنجا غیرقابل‌قبول؛ این دو قسمتِ سخنش را می‌توان با یکدیگر جمع کرد اما آن دو قسمت دیگر سخنش را نمی‌توان.

اینکه در بنیانگذاران ادیان و مذاهب می‌بینیم در حول و حوش مخاطبان مستقیم‌شان این حالت نقادی وجود نداشته است، ولی امروزه برای هم‌عصران من و شما پیش می‌آید، به این دلیل است که امروز دیگر

1. neutral

آن جاذبه احساس نمی‌شود؛ چون ما هم‌عصر آنها نیستیم. اگر ما هم‌عصر علی‌بن‌ابی‌طالب یا هم‌عصر بودا یا پیامبر بودیم، چه‌بسا بسیاری از تشکیکاتی که امروز می‌کنیم نمی‌کردیم؛ چون تحت تأثیر آن جاذبه بودیم. امروز وقتی آن جاذبه ــ به جهت هم‌عصر نبودن، و نه به هیچ جهت دیگری ــ برای غیرمعاصران وجود ندارد، طبعاً این مطلب آهسته‌آهسته ظهور می‌کند که مثلاً این حرف بودا را باید با آن حرفش بسنجیم و قِس‌علی‌هذا. آن‌وقت دیگر داستان همان داستانی است که خودتان می‌دانید.

من از تعبیر مؤثربودن استفاده کردم به این دلیل که فکر نکنید لزوماً منظور «منش اخلاقی مثبت» است؛ خیر، گاه ویژگی‌های دیگری نیز وجود دارد. مثلاً در مورد جناب سقراط نقل است که ایشان وقتی دربارهٔ مسئله‌ای فکر می‌کرد، دیگر نمی‌توانست حرکت کند و مدت زمانی طولانی یک‌جا می‌ایستاد. زِنوفون[1] نقل می‌کند که روزی نزدیک غروب داشتم به خانه می‌رفتم؛ دیدم سقراط ایستاده بود و داشت دربارهٔ مطلبی فکر می‌کرد. کارش را قطع نکردم و به خانه رفتم. فردا پیش از ظهر آمدم، دیدم برف شدیدی باریده است. آمدم، دیدم سقراط همان‌جا ایستاده و تمام بدنش را برف پوشانده، اما هنوز بر روی مطلبی که به آن فکر می‌کرد تمرکز داشت.

این حالتِ سقراط یک خصلت اخلاقی نیست ولی به نظر من تأثیر دارد. هرگونه ویژگی‌ای که بالاخره بین ما ــ یعنی انسان متعارَف ــ و کسی فاصله ایجاد کند، یک ویژگیِ مؤثر است. انسان نمی‌تواند بگوید با حرف این سقراط همان معامله‌ای را بکنند که با حرف یکی از مثلاً سوفیست‌های آن زمان می‌کنند. یک سوفیستِ آن زمان را انسان بیشتر

1. Xenophon

حاضر است در حرفش مناقشه کند؛ چون چنین ویژگی‌ای را از او ندیده است. اما سقراط، وقتی آن ویژگی را در او می‌بینیم، مؤثر واقع می‌شود.

می‌توان گفت در میان ویژگی‌هایی که مؤثر هستند مهم‌ترین آنها ــ یا حتی به جرأت می‌توانم بگویم وجه جامعِ همهٔ آنها ــ نوعی «به قمار گذاشتن کلّ وجود» است. به نظر من، اینِ ویژگی بسیار مهم است. یعنی اینکه شما احساس کنید انسانی کلِ وجودش را به قمار چیزی گذاشته است. به نظر من این مسئله تحلیل روان‌شناختیِ جدی‌ای دارد.

خوب است از مسئلهٔ شرط‌بستن، که در حساب احتمالات و در زندگی روزمره وجود دارد، استفاده کنیم. فرض می‌کنیم من و شما می‌خواهیم در مورد چیزی با یکدیگر شرط ببندیم؛ اگر شما نسبت به درستی رأی خودتان ۷۰٪ مطمئن باشید، تا چقدر شرط می‌بندید؟ مثلاً تا ۵۰۰۰۰ تومان. اگر این ۷۰٪ شد ۸۰٪، ممکن است تا ۵۰۰۰۰۰ تومان هم شرط ببندید. می‌گویید: ۵۰۰۰۰۰ تومان شرط می‌بندم که در این قضیه حق با من است. و اگر ۷۰٪ شد ۹۰٪ ممکن است تا ده‌میلیون تومان هم شرط ببندید. می‌گویید: ده‌میلیون تومان با تو شرط می‌بندم تا تحقیق کنیم ببینیم حق با من است یا با تو. حال قضیه هرچه می‌خواهد باشد، مهم این است که شما چقدر به حرف خودتان موقِن هستید.

حال سؤال من از شما این است که چه زمانی است که کسی می‌گوید «ثروت و قدرت و زن و بچه و حیثیت و آبرو و خلاصه همه‌چیزم را می‌خواهم پای شرطم بگذارم»؟ وقتی که حتّی یک اپسیلون احتمال خلاف در آن چیز نمی‌دهد. کسی که کلّ وجودش را به قِمار می‌گذارد، آن امری که به خاطرش کلّ وجودش را به قِمار گذاشته، برای او اپسیلونی جای شک ندارد. وگرنه، اگر انسان در آن امر یک اپسیلون جای شک داشته باشد با خودش می‌گوید: لااقل دیگر زن و بچه‌هایم را در قمار وارد نکنم؛ کلّ ثروتم را وارد نکنم و لااقل یک خانه از همهٔ ثروتم برای خودم

باقی بگذارم که اگر باختم لااقل این یک خانه را داشته باشم که در آن زندگی کنم.

اما اگر کسی گفت من حاضرم تمام اموال منقول و غیرمنقول و شغل و سمت دانشگاهی و خلاصه همه‌چیزم را پای حرفم بگذارم، معلوم می‌شود که او به این قضیه یک اپسیلون هم شک ندارد. حال اگر کسی چنین حالتی پیدا کرد و شما دیدید که کلّ وجودش را به قِمار چیزی گذاشته و یک اپسیلون هم شک ندارد، تقریباً به لحاظ روان‌شناختی می‌گویید این چیز باید یقینی باشد. یعنی با خودتان می‌گویید: حال‌که برای او این‌قدر یقینی است که حاضر است کلّ وجودش را به پای آن بگذارد، طبعاً باید این چیز «امر موهوم»ی نباشد. به نظر من، این نتیجه‌گیری یک گذر روان‌شناختیِ بسیار موجّه است؛ البته گذر روان‌شناختی است و گذر منطقی نیست، ولی بالاخره در بین انسان‌ها وجود دارد.

شما در مورد اعتقاد خودتان نسبت به استخاره دقت کرده‌اید؟ شما می‌توانید میزان اعتقادتان به استخاره را از این راه بفهمید. ممکن است بعضی‌ها استخاره کنند و به خوب و بد استخاره هم کاملاً عمل کنند، اما فقط در معامله‌های تا پانصد هزار تومان! دیگر بالاتر از آنکه شد می‌گویند: درست است که استخاره خوب آمد ولی مثلاً چنین است و چنان! یا می‌گوید: درست است که استخاره بد آمد ولی نه، مثل اینکه خوب معامله‌ای است! اما اگر کسی باشد که به استخاره موقنِ موقن باشد، تمام ظواهر و شواهد و قرائن هم که بگویند «آقا، می‌بازی»، باز اگر استخاره خوب آمده باشد می‌گوید: نخیر، این معامله خوب است. چون یقینش به استخاره بیشتر از من و شماست.

به نظر من این ویژگی نیز در بنیانگذاران ادیان و مذاهب وجود داشت، و تاریخ هم به آن گواهی می‌دهد. شما در مورد زندگی پیامبر ما، یا در مورد زندگی عیسی یا بودا چنین چیزی را می‌بینید. در مورد زندگی عیسی که از همه شاخص‌تر است.

اما هم‌عصران ما دیگر فاصلهٔ زمانی گرفته‌اند. لذا برای آنها دیگر این مؤثربودن‌ها وجود ندارد. این است که می‌بینید امروزه برای ما مسئلهٔ ارتباط و عدم ارتباط، یا مساعَدت و معارَضت ایمان و عقل تا این حدّ جدی شده است. به نظر من این عواملِ حاشیه‌ای مؤثرند. نمی‌توان گفت که هیچ‌یک از این عوامل به معنای دقیق کلمه علت تامه‌اند، ولی روی‌هم‌رفته وقتی دست به دست هم می‌دهند، آهسته‌آهسته چیزهایی برای انسان معلوم می‌شود.

کثرت ارتباطات جمعی در روزگار ما

به عامل قبلی چیز دیگری را نیز باید اضافه کرد، و آن کثرت ارتباطات جمعی در روزگار ماست. این موضوع نیز بسیار مهم است. زمانی بود که من خبر نداشتم غیر از دین من دین دیگری، و غیر از مذهب من مذهب دیگری وجود دارد؛ و این با امروز بسیار متفاوت است که خبر دارم امثال و نظایر دین و مذهب من الی‌ماشاءالله در عالم وجود دارد. یا وقتی بود که من خبر نداشتم انسان‌هایی که در ادیان و مذاهب دیگر به سر می‌برند نیز انسان‌های خوبی هستند، و فکر می‌کردم آنها یک مُشت آدم اوباش و اراذل‌اند که به مال و جان و ناموس یکدیگر رحم نمی‌کنند؛ ولی حالا می‌بینم که نه، رحم می‌کنند. یا در آن زمان‌ها من خبر نداشتم که نقاط قوّتی که در دین من هست، در جاهای دیگر نیز وجود دارد؛ یا خبر نداشتم که نقاط ضعفی که جاهای دیگر هست، در اینجا نیز وجود دارد.

در آن زمان‌ها این امور برای من مشکلی درست نمی‌کرد. ولی امروزه این امور نیز تأثیر خود را گذاشته است. امروز یک جوان می‌آید به شما می‌گوید: آقا، این نمازی که ما می‌خوانیم وجه امتیازش نسبت به «مِدیتِیشِن»ی که در آیین هندو می‌کنند و «ذِن»ی که در آیین بودا وجود دارد چیست؟ چرا چنین چیزی می‌پرسد؟ چون فیلم آن را

دیـده و اصـلاً کـلاسش را رفـته است. او دیـده کـه آنـها concentration می‌کنند، meditation می‌کنند، contemplation می‌کنند، یـوگا مـی‌کنند، ذِن می‌کنند؛ و بعد هم می‌بینند که آنها نیز **آرامش** پیدا کرده‌اند، **امیدواری** پیدا کرده‌اند، **شاد** هستند، وِقار و سکون و طُمأنینه پیدا کرده‌اند. قبلاً این مقایسه‌ها وجود نداشت. یا مثلاً جوان‌های امروز به من می‌گویند: آقا، به نظر شما، این روزه‌ای کـه مـا سـالی یک مـاه مـی‌گیریم و دنـبال کـارمان می‌رویم بهتر است یا اگر مثل آیین هندو این روزه در طول سال مـنتشر می‌شد؟ من نمی‌خواهم بگویم این بـهتر است یـا آن، فـقط مـی‌خواهـم بگــویم وقـتی جـای مـقایسه بـاز شـد، مـقایسه هـمان، و ایـنکه انسـان آهسته‌آهسته عقلِ نقّادش به‌کار می‌افتد همان. آگاهی از اینکه ادیان دیگر نیز وجود دارند و آن ادیان نیز نقاط قوت دین ما را دارند، و دین ما ــ یا لااقلّ بگوییم فهم ما از دینمان ــ هم نقاط ضعف ادیان دیگر را دارد، خود باعث می‌شود که آهسته‌آهسته انسان به فکر بـیافتد کـه آیـا ایـن سـخن درست‌تر است یا آن سخن؟ و لاجَرَم بحث تعقّل و استدلال پیش می‌آید؛ شما دلیلتان چیست؟ آنها دلیلشان چیست؟ مگر شما در مقابل آنها چـه می‌گویید؟ آنها در مقابل شما چه می‌گویند؟ و خلاصه، این قبیل داستان‌ها پیش می‌آید. این مسائل به نظر من تأثیر داشت.

چیزی که تا اینجا گفتیم درواقع در حاشیهٔ مطلب بود و به نظر من این مسائل بود که تعارض را برجسته می‌کرد. اما حال بپردازیم به خود بحث. داده‌های وحیانی با یافته‌های انسانی واقعاً چه ربط و نسبتی دارند؟ البته بحث از این نیست که این دو در طول تاریخ چه ربط و نسبتی با یکدیگر داشته‌اند؛ یعنی بحث ما یک بحث توصیفی و گزارشگرانه نیست. حتّی نمی‌خواهیم بگوییم که در اسلام این دو چه ربـط و نسـبتی بـا یکـدیگر دارند؛ یعنی نه دین به‌طور کلّی مورد بحث است، و نه دین خودمان به‌طور خاص. این ربط و نسبت‌ها تقریباً همان ربط و نسبت‌هایی است که بنده در

مقالهٔ «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی» در مجلهٔ کیان (ش ۵۱) نوشته بودم[1] و اصلاً امروز محل بحث نیست. محل بحث این است که چه ربط و نسبتی به نظر می‌رسد دینداری را از عقلانی‌بودن نمی‌اندازد؟ به این معنا که اگر شما بخواهید متدین بمانید باز هم زندگی‌تان عاقلانه و معقولانه است. یعنی بحث ما بحث معقولیت زندگی متدیّنانه است.

خردگریزی مبانی تفکر دینی

نکتهٔ اولی که می‌خواهم عرض کنم این است که مبانی تفکر دینی قابل اثبات نیستند، و چون قابل اثبات نیستند خردپذیر نیستند. از طرف دیگر، این مبانی عموماً خردستیز هم نیستند، یعنی قابل نفی هم نیستند. چرا در این شقِّ دوم قید «عموماً» را اضافه کردم؟ چون گاه پیش می‌آید که ظاهرِ متن مقدسی خردستیز است، ولی چون بشر نمی‌تواند خردستیزانه زندگی کند بلافاصله شروع به تفسیر دوبارهٔ آن متن می‌کند تا آن را از خردستیزی درآورد و به امری خردگریز تبدیل کند. مثلاً تثلیثِ مسیحیت فی‌بادی‌النظر خردستیز است، ولی امروز هیچ مسیحی عاقلی که نمی‌گوید ۱ مساوی است با ۳؛ یا نمی‌گوید ۱ به علاوهٔ ۱ به علاوهٔ ۱ مساوی است با ۱. هیچ‌یک از آنها چنین چیزی نمی‌گوید؛ نه می‌گویند ۳=۱ و نه می‌گویند ۱=۱+۱+۱، بلکه تفسیری به دست می‌دهند که این تفسیر، خردستیزی را از آن گزاره می‌گیرد و آن را به یک گزارهٔ خردگریز تبدیل می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد که باید گفت گزاره‌های دینی **عموماً** گزاره‌هایی هستند خردگریز که عقل ما نه قدرت اثباتشان را دارد و نه قدرت نفی‌شان را. به زبان بسیار ساده، یعنی تاکنون نه برای اثبات وجود خدا راهِ بدون خدشه‌ای طی شده است و نه برای اثبات زندگی پس از

---

۱. مقالهٔ مذکور اینک در کتاب راهی به رهایی، ص۳۵ به بعد تجدید چاپ شده است (و.).

مرگ، تا بتوانیم بگوییم استدلالی هست که هیچ مناقشه‌ای در آن نمی‌توان کرد. به همین‌سان، نه اصل نبوّت اثبات عقلانی شده است، و نه نبوت خاصه، و نه نظام اخلاقی بودن جهان، و نه هدفداری زندگی، و نه غرض از خلقت، و نه حتّی اختیار در مقابل جبر. در باب هیچ‌یک از این امور اثبات عقلانی‌ای که بگویند «آقا، برهانی دارم که دیگر هیچ‌کس نمی‌تواند آن را رد کند» وجود ندارد؛ و البته بر نفی‌اش هم برهانی وجود ندارد. بنابراین این گزاره‌ها خردگریزند. این درواقع مقدمهٔ اول بود.

خردگریزی نقیض گزاره‌های دینی و بحث رجحان معرفتی

مقدمهٔ دوم اینکه اگر گزاره‌ای خردگریز باشد نقیضش هم خردگریز است. می‌دانید معنای این سخن چیست؟ معنای آن این است که وزن معرفتیِ خود آن گزاره با نقیضش مساوی است. یعنی اگر صرفاً بخواهیم از لحاظ معرفتی فکر کنیم، وزن آن دو مساوی است. در این‌صورت، زمانی ایمان دینی معقول است که گزارهٔ دینی نسبت به نقیضش ــ که آن نیز خردگریز است ــ رجحانی داشته باشد. این رجحان می‌تواند به سه‌گونه باشد و به نظر من در این سه قسم است که می‌توانیم معقولیت زندگی متدینانه را داشته باشیم.

۱. راه اول این است که استدلالاتی که به سود این گزاره می‌شود از استدلالاتی که به زیانش می‌شود محکم‌تر باشد. توجه می‌کنید که این گزارهٔ دینی نمی‌تواند اثبات شود؛ چون اگر اثبات می‌شد که خردپذیر بود. این گزاره نمی‌تواند اثبات شود، ولی ادلّه‌ای که به سودش می‌آوریم از ادله‌ای که به زیانش می‌آوریم باید محکم‌تر باشند. منتها در بابِ خودِ این «محکم‌تربودن» این بحث وجود دارد که محکم‌تربودنِ ادلّه به چیست؟ به‌هرحال، این یک راه است.

۲. راه دومی که وجود دارد این است که احساس کنیم اعتقاد به این گزاره، بهداشت روانیِ بیشتری برای ما دارد همین‌جا نکته‌ای را عرض کنم و آن اینکه این راه با آرزواندیشی متفاوت است. اینکه اعتقاد به این گزاره نسبت به اعتقاد به نقیضِ این گزاره یا نسبت به عدم اعتقاد به این گزاره، بهداشت روانیِ بیشتری برای ما دارد، با آرزواندیشی متفاوت است. چرا؟ چون در آرزواندیشی می‌گویم «الف ب است، چون من خوش دارم که الف ب باشد»، اما در اینجا این‌گونه نیست. در این راه می‌گویم «به الف ب است باور می‌آورم، چون این باور، در مقابلِ عدم باور یا باور به نقیض آن برای من آثار و نتایج روانی مثبت دارد»؛ به این آثار و نتایج روانی مثبت می‌گوییم بهداشت روانی. به تعبیر بسیار ساده، اگر دفعتاً مسافرتی برای شما پیش بیاید و مجبور شوید امشب بروید و نتوانید زن و بچه‌تان را جای امنی بگذارید، در اینجا به خاطر بهداشت روانی‌تان بهتر است فکر کنید که همسایگانتان انسان‌های امین و درستی هستند. یعنی به مال شما، جان شما، ناموس شما و به هیچ‌چیزِ شما نظر ندارند. این برای بهداشت روانی‌تان بهتر است، با اینکه هیچ دلیلی هم اقامه نشده بر اینکه همسایگانتان این‌گونه هستند. البته باید دلیلی بر نفی آن نیز اقامه نشده باشد؛ وگرنه اگر دو نفر از همسایه‌هایتان را پریروز برده‌اند زندان، و سه نفرشان را هم دیروز برده‌اند میدانِ اعدام، و خلاصه همسایگانتان از این قبیل افراد باشند، طبعاً نمی‌توانید چنین کاری بکنید. ولی در حالتی که هیچ دلیلی ندارید که همسایگانتان انسان‌های شریف و امینی هستند یا انسان‌های وضیع و خائنی‌اند، اگر بنا را بر این بگذارید که خائن نیستند، با دل راحت به مسافرت می‌روید و برمی‌گردید. این قبیل موارد، همیشه وقتی پیش می‌آید که وضع

یک گزاره با نقیضش از لحاظ معرفتی مساوی است. و در بسیاری اوقات اگر ما چنین کاری بکنیم عقلانی رفتار کرده‌ایم. این راه فقط در زندگی متدینان هم نیست، بلکه در گزاره‌های دیگر نیز به همین صورت است.

مثلاً اگر شما معتقد باشید که بانکی که در آن حساب دارید، فردا پس‌فردا مثل فلان بانک دیگر، مدیر عاملش می‌گذارد و در می‌رود، بهداشت روانی نخواهید داشت. اگر دلیل و قرینه‌ای بر نادرستی کار این بانک دارید، خب نباید پولتان را در این بانک بگذارید. ولی اگر نه دلیلی به سود آن دارید و نه دلیلی به زیان آن، در اینجا اگر اعتقاد بورزید که «مدیر عامل این بانک انسان امینی است» طبعاً خیالتان راحت‌تر است و بهداشت روانی‌تان تأمین می‌شود. البته در این راه دوم نیز یک بحث وجود دارد و آن اینکه «بهداشت روانی» به چیست؟ در راه اول گفتیم یک بحث وجود دارد و آن اینکه «محکم‌بودن» یک استدلال نسبت به استدلال رقیبش به چیست؛ و در اینجا می‌گوییم «بهداشت روانی» به چیست؟

۳. اما راه سومی نیز وجود دارد. راه سوم این است که این گزاره برای من نسبت به گزارهٔ نقیضش نوعی وضوح دارد. بنده در مقالهٔ «زندگی اصیل و مطالبهٔ دلیل»[۱] به این راه اشاره‌ای کرده‌ام، و گفتم که اگر چیزی برای خود ما وضوح دارد، نمی‌توانیم آن را ترک کنیم؛ البته این بحث در اینجا وقتی صادق است که گزارهٔ دینی و مذهبی برای من وضوح دارد.

پس گزاره‌های دینی و مذهبی‌ای که من می‌پذیرم، زمانی برایم معقول خواهند بود که یکی از این سه وضع وجود داشته باشد. وگرنه اگر نه اولی

---

۱. مجلهٔ متین، ش۱۵ـ۱۶.

وجود داشته باشد نه دومی و نه سومی، آنگاه پذیرش گزاره‌های دینی و مذهبی توسط من، زندگی‌ام را از عقلانیت بیرون می‌برد و زندگی من غیرعاقلانه خواهد بود.[۱]

حال بر اساس این سخن آیا دیگر می‌توان به کلّ گزاره‌های یک دین و مذهب ایمان آورد یا نه؟ جواب این است که اگر گزاره‌های مذکور از این آزمون سرفراز بیرون بیایند، بله می‌توان، و اگر سرفراز بیرون نیایند، نمی‌توان؛ یعنی در صورت دوم به کلّ آن گزاره‌ها نمی‌شود ایمان آورد. پس بستگی به این دارد که چقدر از این گزاره‌ها از این آزمون موفق بیرون بیایند.

حال اگر کسی اینجا اشکال کند و بگوید این روشی که شما گفتید نوعی مواجهۀ پسین با گزاره‌های دینی است؛ بهتر نیست ما با گزاره‌های دینی مواجهۀ پیشین بکنیم؟ نخست ببینیم نحوۀ مواجهۀ ما پسین بود یعنی چه؟ پسین به این معنا که شما در اینجا در پذیرش و وازنش، یعنی در ردّ و قبول، سراغ یکان یکانِ گزاره‌ها می‌روید. به‌جای این کار بیایید یک‌جا، دربسته، سربسته، و کارتنی آنها را بپذیرید. او می‌گوید چرا به این صورت مواجهه نکنیم؟ بنده در جواب می‌گویم آن مواجهه نظراً مُحال نیست ولی عملاً استحاله دارد. کجا عملاً استحاله ندارد؟ وقتی که دو گزاره، اثبات عقلانیِ خدشه‌ناپذیر شوند. اگر دو گزارۀ اصلی اثبات خدشه‌ناپذیر می‌شدند، آنگاه می‌توانستیم دین را کارتنی قبول کنیم و دیگر سراغ یکان یکانِ گزاره‌های دینی نرویم. آن دو گزاره از این قرارند:

---

۱. ○ این راه سوم همان بحث شهود نیست که جلسۀ قبل داشتیم؟ یعنی وضوح نوعی شهود است نسبت به گزاره‌های دینی.

● بله. البته بحث شهود کمی با این بحث متفاوت است. وقتی گفته می‌شود شهود، شهود بیشتر یک امر نوعی و ژِنِریک (generic) است. اما وضوح بیشتر یک امر شخصی است؛ وگرنه تقریباً همان شهود است. شهود درواقع بر اساس ژانْر (genre) و نوع است؛ یعنی بیشتر یک امر نوعی است.

۱. گزارهٔ نخست در باب حجیّت معرفت‌شناختیِ خود تجربهٔ دینی بود؛ اعم از تجربهٔ دینی‌ای که در ادیان غربی به آن می‌گویند وحی، و تجربهٔ دینی‌ای که در ادیان شرقی به آن می‌گویند کشف و شهود. باید حجیّت معرفت‌شناختیِ تجربهٔ دینی اثبات می‌شد به نحوی که دیگر مو لای دَرز آن نمی‌رفت و در نتیجه معلوم می‌شد که این تجربهٔ دینی حجیت دارد.
۲. نکتهٔ دومی که باید اثبات می‌شد این بود که متن مقدس چیزی جز فرآوردهٔ تجربهٔ دینی نیست. یعنی این متن مقدسی که اکنون در اختیار ماست چیزی جز فرآوردهٔ تجربهٔ دینی نیست.

گزارهٔ اول یک بحث معرفت‌شناختی است و گزارهٔ دوم یک بحث تاریخی است. درواقع در مسئلهٔ اول حجیّت معرفت‌شناختیِ خود تجربهٔ دینی اثبات می‌شود و در مسئلهٔ دوم وثاقت تاریخی متون مقدس دینی و مذهبی. این وثاقت تاریخی به چه درد می‌خورد؟ برای این است که نکند چیزی در این متون مقدس آمده باشد که از تجربهٔ دینی ناشی نشده باشد؛ یا بالعکس چیزی از تجربهٔ دینی ناشی شده باشد ولی در این نوشته حذف شده باشد. چون حذف آن به همان اندازه مخلّ است که اضافه شدنش؛ یعنی تحریفِ به زیاده و نُقصان به یک اندازه مشکل پیدا می‌کند.

اگر این دو گزاره واقعاً اثبات عقلانی می‌شد، در آن صورت دیگر شما نباید به سراغ یک‌یک گزاره‌ها می‌رفتید، بلکه می‌گفتید: «آقا، این دو گزاره اثبات شده است و چون این دو اثبات شده، ما دیگر قرآن یا بِهَگَوَدْگیتا یا اُپانیشادها یا مَهابَهاراتا یا اوستا یا ذَمَّهپَدَه یا عهد عتیق یا عهد جدید و یا هر کتابی را که آن دو گزاره در موردش اثبات شده دربست قبول داریم». در این حالت، دیگر کاری نداشتیم که تک‌تک گزاره‌ها خردستیزند، خردگریزند، یا خردپذیرند. اما این دو کار عملاً امکان ندارد. باز هم تأکید می‌کنم که گفتم نظراً مُحال نیست، اما عملاً صورت نپذیرفته است. یعنی چه؟ یعنی

تا زمان ما هیچ‌یک از این دو گزاره اثبات نشده است. خب، وقتی که هیچ‌یک از این دو گزاره در مورد یکی از این کتاب‌ها اثبات نشده است، اگر ما بخواهیم نسبت به یک متن مقدسِ خاص ــ نه دیگر متون ــ مواجهۀ پیشینی بکنیم، ترجیحِ بِلامرجِّح قائل شده‌ایم؛ پس نسبت به هر یک از این متن‌ها چنین کاری بکَنیم، ترجیحِ بلامرجِّح است؛ و ترجیح بلامرجِّح، یک فعل غیرعقلانی است. دوستان توجه کنند که بحث ما اصلاً بحث عقل نیست؛ بحث ما عقلانیت است و عقلانیت صفت رفتارهای ماست. ترجیحِ بلامرجِّح یک رفتار است. انسان اگر بدون مرجِّح چیزی را بر چیز دیگری ترجیح دهد، یک رفتار از خودش بروز داده است. این رفتار غیرعقلانی است و عقلانیت در آن نیست.

○ ولی چون این متن جزء فرهنگ من بوده آن را می‌پذیرم؛ یعنی به جای اینکه خودم را به دردسر بیندازم، گرچه حجیت معرفت‌شناختیِ متن مقدسی که به آن تعلّق خاطر دارم اثبات نشده، ولی باز به لحاظ بهداشت روانی و کارکرد اجتماعی، به جای اینکه بروم همۀ متون مقدس را ارزیابی کنم، متنی را که در محیط و فرهنگ من است می‌پذیرم تا بهداشت روانی‌ام نیز تأمین شود.

● دو مشکل در اینجا وجود دارد.

اولاً آن گزاره‌هایی که بهداشت روانی را تأمین می‌کند اختصاصیاتِ ادیان نیست، بلکه اگر دقت کنید امور مشترک ادیان است؛ یعنی اینکه «خدا هست»، «زندگی پس از مرگ هست»، «نظام جهان نظام اخلاقی است» و غیره. این گزاره‌هاست که بهداشت روانی را تأمین می‌کند. اما مثلاً اینکه «پنج فرشته داریم یا پنجاه فرشته؟»[1] این دیگر جزء امور مشترک نیست. این قبیل مسائل جزء فروع و جزئیات است.

---

۱. این مسائل در آیین زرتشت نیز بسیار مورد بحث قرار می‌گیرد و درواقع فرشته‌شناسی آیین زرتشت چندین برابر اسلام است.

اما نکتهٔ دومی نیز وجود دارد و آن اینکه زمانی انسان می‌تواند بگوید «نفسِ اینکه این متن در محیط من است، باعث می‌شود که من آن را قبول کنم» که واقعاً از مسئلهٔ محیط که صرف‌نظر کنید، دیگر این متن با متن دیگر هیچ تفاوتی نداشته باشد. مثلاً اگر کسی بگوید کتاب مقدس با ذَمَّهپَدَه هیچ تفاوتی ندارد جز اینکه ذَمَّهپَدَه جزء فرهنگ من است و کتاب مقدس جزء فرهنگ من نیست، و نیز صرف نظر از مسئلهٔ محیطی‌بودن و نامحیطی‌بودن کفّهٔ این دو متن از هر جهت دیگری مساوی است، آنگاه می‌توان گفت حال که این دو از هر جهت دیگری مساوی‌اند، لااقل متنی را که در محیط خودم است قبول می‌کنم.

ولی با دیدی که ما داریم، ممکن است غیر از محیطی‌بودن یک متن و محیطی‌نبودن دیگری، آن متن دیگر مرجِّحات دیگری نیز داشته باشد. وقتی آن متن دیگر مرجِّحات دیگری نیز دارد، دیگر نمی‌توانم بگویم من متن رایج در فرهنگ خودم را انتخاب می‌کنم. به تعبیر دیگر، وقتی به گفتهٔ انگلیسی‌ها همهٔ جهات دیگر مساوی باشد،[1] و فقط تفاوت دو متن در این باشد که یکی محیطی است و یکی غیرمحیطی، در این صورت می‌گوییم بله، حال که از هر جهت دیگری که می‌سنجیم این دو با یکدیگر هیچ تفاوتی ندارند، ما متنی را قبول می‌کنیم که به فرهنگ خودمان تعلّق دارد. اما اگر کسی دید این‌گونه نیست و دید کتابی که در محیط اوست در عین اینکه به محیط او تعلّق دارد ولی وجوه مرجوحه‌ای دارد، آنگاه چه باید کرد؟ مثلاً یک مسیحی می‌بیند که کتاب مقدس در عین اینکه جزء محیط خودش است، وجوهی دارد که این وجوه آن متن را نسبت به ذمّهپده یا اوستا یا هر کتاب دیگری مرجوح می‌کند. در این مورد، به نظر من دیگر نمی‌توان چنین کاری کرد. به تعبیر

1. all things being equal

دیگر، عوامل غیرمعرفتی فقط وقتی باید در کار بیایند که ما در عوامل معرفتی به تَکافُؤِ ادلّه رسیده باشیم؛ یعنی وضع واقعاً مساوی باشد. به نظر می‌رسد چنین چیزی شدنی نیست و لذا به نظر می‌رسد سخن شما قابل دفاع نیست.

نتیجهٔ بحث

حال با این دید ماحصل بحث چه می‌شود؟ به نظر من با این دید ماحصل بحث این است که برای عقلانی‌بودنِ یک نوع دینداری، این دینداری باید اولاً **فاصله‌گیرانه**، ثانیاً **نقّادانه**، و ثالثاً **بی‌طرفانه** باشد. اگر دینداری حاصل چنین نگرشی به دین بود، آن دینداری عقلانی است. مثال بزنم؛ اگر من چشمم را نزدیک این دیوار بیاورم و به این دیوار بچسبانم، دیوار را خوب نخواهم دید؛ مخصوصاً اگر بنا باشد که بعداً پنج دیوار را با یکدیگر مقایسه کنم. اگر چشمم را با یکی از این دیوارها مماس کنم به نتیجه‌ای نمی‌رسم. باید طوری فاصله بگیرم که هر پنج دیوار در منظر و مرآیِ من بیاید. بنابراین، اولاً باید این نگاه‌کردن فاصله‌گیرانه باشد تا بتوانم همه‌چیز را ببینم.

ثانیاً دینداریِ من باید نقّادانه باشد. به این معنا که من در همهٔ اموری که می‌خواهم آنها را با یکدیگر مقایسه کنم احتمال حق و باطل بدهم. نقادانه یعنی همین. نقادانه‌بودن فقط بدین معناست که احتمال رخنه‌کردن باطل را در همه‌جا بدهم و احتمال حضور حق را نیز در همه‌جا بدهم.

ثالثاً دینداری من باید منصفانه باشد. یعنی حال که بنا شد احتمال وجود حق و باطل را در همهٔ آنها بدهم و این امکان در همهٔ آنها وجود دارد که حق یا باطل باشند، باید بتوانم منصفانه بگویم که کدام‌یک از آنها حقانیتش بیشتر است و بطلانش کمتر، و کدام‌یک بطلانش بیشتر است و حقانیتش کمتر.

مبنای اصلاح‌گری دینی از دیدگاه جامعه‌شناسی دین

برای اینکه بحث تکمیل شود نکتهٔ دیگری را نیز باید بگویم. تا اینجا از دید یک فیلسوف دین یا معرفت‌شناس دین سخن می‌گفتیم، اما اکنون می‌خواهیم از دید جامعه‌شناسیِ دین به مسئله نگاه کنیم. یعنی تا اینجا بحث ما این‌گونه بود که اگر ما صرفاً بخواهیم عقلانیت داشته باشیم، باید چه کنیم. حال اگر کسی آمد و گفت شما اصلاً عقلانیت نظری را کنار بگذارید و کار نداشته باشید که آیا متدینانِ عالَم بر اساس عقلانیّت اتّخاذ دین کرده‌اند یا نه. بلکه به این بیندیشید که به لحاظ اجتماعی چه وقت به صلاح است که با فهم غیرعقلانی مردم از دین بستیزید و آن را متزلزل کنید؟ شما به این مسئله بپردازید. یعنی نوعی صلاح‌اندیشیِ عملی را در نظر بگیرید، به این معنا که کسی به شما بگوید: اصلاً کار نداشته باشید که شش میلیارد انسان روی زمین با روشی که شما می‌گویید متدین شده‌اند یا نشده‌اند؛ نهایتش این است که با این روش متدین نشده‌اند و دینداری‌شان عقلانی نیست؛ خب نباشد! شما به این بیندیشید که آیا در این صورت فقط به صرف اینکه رفتارشان در اتخاذ دین عقلانی نبوده، مجوّزی داریم که با فهم غیرعقلانی آنها از دین بستیزیم یا نه؟ یعنی به لحاظ صلاح‌اندیشی عملیِ اجتماعی وضع چگونه است؟ این متدینان، به‌هرحال این‌گونه زندگی می‌کنند، چه می‌شود اگر عقلانی نباشد! مگر آنها جایی امضا داده‌اند که باید همهٔ زندگی‌مان عقلانی باشد؟ اگر چنین باشد آنگاه مسئلهٔ اصلاح‌گری دینی در اینجا چه معنایی دارد؟ چرا انسان باید در اینجا اصلاح‌گری دینی کند؟ آیا مجوّز دیگری داریم؟ یعنی اگر کسی گفت «بی‌خیالِ عقلانیت!» آیا به محض اینکه بگوید «بی‌خیالِ عقلانیت!»، دیگر راه اصلاح‌گری دینی سدّ می‌شود یا نه؟

بنده می‌گویم باز هم سدّ نمی‌شود. یعنی حتّی اگر بی‌خیالِ عقلانیت باشیم، باز هم راه اصلاح‌گری دینی سدّ نمی‌شود. اصلاح‌گری دینی یعنی

چه؟ یعنی با فهم غیرعقلانی مردم از دین سِتیهیدن و مخالفت‌کردن، و سعی در تضعیف آن کردن. به نظر من در دو مورد است که اگر از عقلانیت هم صرف‌نظر کرده باشیم، باز هم انسان باید سعی کند باورهای غیرعقلانی مردم را عوض کند:

۱. یکی جایی است که باورهای دینی بخواهند مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی واقع شوند. یعنی به عبارت دیگر، باورهای دینی بخواهند صورت **قانون** پیدا کنند و **قانون** یک کشور شوند. به تعبیر سوم، زمانی که باورهای دینی بخواهند علاوه بر آثار و نتایج معنوی و اخروی، آثار و نتایج مادی و دنیوی نیز پیدا کنند. چون وقتی صورت قانون پیدا می‌کنند، حتماً آثار و نتایج مادی و دنیوی نیز پیدا می‌کنند. اینجاست که یک اصلاح‌گر دینی می‌گوید اگر بناست باورهای دینی صورت قانون پیدا کنند ــ یعنی علاوه بر آثار و نتایج آن‌جهانی و معنوی، آثار و نتایج این‌جهانی و مادی هم داشته باشند ــ در اینجا دیگر نمی‌توانیم بگوییم «هرچه شد شد، اشکال ندارد! صورت قانون به آن بدهید!» به نظر می‌رسد در این مورد اصلاح‌گری دینی جا دارد. چرا جا دارد؟ چون در اینجا اگر باوری نادرست باشد و صورت قانونی پیدا کند، در زندگی انسان‌ها اثر خودش را نشان می‌دهد و جایی می‌بینید دقِّ زندگی درآمد! این یکی از مواردی است که به نظر می‌رسد همچنان باید به باورهای دینی کار داشته باشیم. به تعبیر دیگر، اگر دقت کنید، معنای این سخن این است که تا زمانی که جامعه سکولار است این جهت اول، یعنی این نوع از اصلاح‌گری دینی، مصداق پیدا نمی‌کند؛ ولی اگر جامعه بخواهد سکولاریته‌اش را از دست بدهد و فهمی از دین مبنای حقوقی در جامعه قرار گیرد، در اینجا دیگر نباید اجازه داد هر چیزی و هر باوری وارد این کار شود، و باز باید شروع به مُداقّه در باورهای دینی کرد.

۲. مورد دوم وقتی است که فهم غیرعقلانی از دین سبب‌ساز یک سلسله مفاسد اخلاقی شود. در جامعهٔ ما وقتی می‌گویند «مفاسد

اخلاقی» فوراً مسائل جنسی و نظایر آن در ذهن تداعی می‌شود. ولی مقصود من این امور نیست. مراد بنده من از مفاسد اخلاقی این است که فهم غیرعقلانی از دین سبب شود که مردم **تعصّب**، **جزم و جمود**، **پیشداوری**، یا **خودشیفتگی** پیدا کنند، و یا سبب شود که مردم نسبت به یکدیگر **بی‌مدارا** شوند. این پنج امرِ اخلاقی اموری است که اگر در جامعه‌ای گزاره‌ها و باورهای دینی بخواهند چنین چیزهایی ایجاد کنند، باید جلوی آن باورها را گرفت. نباید اجازه داد که من به خاطر باورهای دینی‌ام یک انسان متعصّب شوم. انسان متعصّب یعنی انسانی که دیگر از مرحلهٔ اعتدال بیرون است. یا مثلاً نباید اجازه داد که من اهل جزم و جمود بشوم. انسان اهل جزم و جمود یعنی کسی که از حالت مفتوح‌بودن و مشروحُ‌الصدر بودن[1] خارج شود. یا نباید اجازه داد که من در اثر باورهای دینی بی‌مدارا شوم و دیگر مدارایم را نسبت به شما از دست بدهم؛ یا نسبت به غیرخودم پیشداوری پیدا کنم؛ و یا نوعی خودشیفتگی داشته باشیم، مثل اینکه بگوییم: ما امتِ مرحومه‌ایم و بقیهٔ مردم هم هرچه می‌خواهند بکنند! بنده در دوران دانشجویی در دورهٔ لیسانس در زمان شاه، یک هم‌اتاقی در خوابگاه داشتم که همدانی بود. هروقت غذا می‌خوردیم بعد از غذا شوخی می‌کرد و می‌گفت: خدایا! ما که سیر شدیم، گور پدر گرسنه‌ها! هر کار می‌خواهند بکنند، ما که سیر شدیم! حال اگر کسی در دینداری‌اش این‌گونه باشد که بگوید: ما که دیگر امت مرحومه‌ایم! گور پدر بقیه که حتماً امت ملعونه‌اند! هر کاری می‌خواهند بکنند! این خودشیفتگی، که انسان به خودش بگوید «من که مالک حقیقت‌ام» یا «مالک نجات‌ام»، و به‌جای اینکه خودش را طالب حقیقت یا طالب نجات بداند، مالک حقیقت یا مالک نجات بداند، به نظر من،

---

1. openness

مفسدهٔ اجتماعیِ اخلاقی است. این خودشیفتگی باعث متلاشی شدن جامعه می‌شود و در جامعه برای ما امکان بقا باقی نمی‌گذارد، و حتّی گاه بقای زیستی را مُحال می‌کند؛ حال بقای روانی و روحانی که جای خود دارد. در چنین جامعه‌ای حتّی بقای زیستی هم مستحیل می‌شود.

به نظر می‌رسد که در این دو مورد نمی‌توان گفت: خب حالا عقلانی نبود که نبود! مگر همهٔ کارهای ما عقلانی است که دینداری ما عقلانی باشد. ما در جواب می‌گوییم: بله، اشکال ندارد که عقلانی نباشد؛ ولی اگر مسئلهٔ عقلانیت را هم در نظر نگیریم، باز در این دو مورد نمی‌توان کوتاه آمد. و به نظر من اعلامیهٔ اخلاق جهانی[1] به همین دلیل پدید آمد. این اعلامیه ــ که هنوز پیش‌نویس آن محل بحث کشورهاست و بعضی هنوز آن را امضا نکرده‌اند ــ به این منظور پدید آمد که نگذارند اخلاق سالم اجتماعی تحت تأثیر بدآموزی‌های دینی قرار گیرد. تفسیر خود من از این اعلامیه این‌گونه است. شاید اگر دوستان این اعلامیه را مطالعه کنند، با این قول من موافق باشند. تفسیر من این است که اصلاً همهٔ مواد این اعلامیه برای این است که نگذارد دین ــ یا به تعبیر بهتر فهم ما از دین ــ بخواهد مفسدهٔ اخلاقی به‌بار بیاورد و کیان جامعه را از بین ببرد.

○ راهی که برای عقلانی‌کردن دینداری گفتید آیا برای همه ممکن است؟

● اولاً همه که نمی‌خواهند دینداری‌شان عقلانی باشد. فرض ما بر این است که می‌خواهیم دینداری‌مان عقلانی باشد. اگر بخواهیم دینداری‌مان عقلانی باشد، ظاهراً راهی جز این نداریم. ثانیاً، قابل توصیه است، ولی مثل توصیه‌هایی است که انبیای عِظام می‌کردند. چه کسی گوشش

---

۱. برای مشاهده ترجمهٔ این اعلامیه، ر.ک: ملکیان، مصطفی، مهر ماندگار، «اعلامیه به سوی یک اخلاق جهانی»؛ برگردان دیگری از این اعلامیه نیز از سوی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی به ترجمانی دکتر امیر اکرمی منتشر شده است (و.).

بدهکار این قبیل توصیه‌ها است؟! اگر کسی بخواهد دیندار باشد و در عین حال رفتار و زندگی عقلانی داشته باشد، به نظر می‌رسد راهی جز این وجود ندارد. از طرف دیگر به نظر من کاملاً ممکن است. کمااینکه کسانی این کار را کرده‌اند. برای مثال، در عین اینکه بنده با بسیاری از آرا و نظرات شووان موافق نیستم، اما به نظرم می‌رسد که شووان انسانی بود که این‌کار را می‌کرد. حتّی شاید رِنه گِنون به طریق بهتری همین کار را می‌کرد.

○ یعنی توانستند نوعی جامعیت نسبت به همهٔ ادیان پیدا کنند؟

● بله. البته من و شما نیز می‌توانیم به همان میزانی که از عالمان سایر علوم چنین استفاده‌هایی می‌کنیم، راه میانبُر اتخاذ کنیم و از این قبیل افراد استفاده کنیم. ولی بالاخره روش این است، و به نظر من مستقیم یا غیرمستقیم باید این روش را طی کرد. این نکته را نیز عرض کنم که وقتی می‌گویم این راه وجود دارد معنایش این نیست که این راه آسان است؛ ولی معنایش این است که راه دیگری وجود ندارد. وقتی راه دیگری وجود نداشته باشد، ولو راه بسیار سختی نیز باشد، چارهٔ دیگری نداریم. به نظر شما چه کار دیگری می‌توان کرد؟ اگر راه دیگری ممکن باشد که این مشکلات را نداشته باشد، و در عین حال آن آثار و نتایج مثبتی را که از این راه انتظار داریم و توقع می‌بریم داشته باشد، باید از آن استقبال کرد. به نظر می‌رسد راهی جز این وجود ندارد.

نکتهٔ دیگری که قابل ذکر است این است که این دیدگاه، نوعی دیدگاه تبعیض‌گرانه در دین است، و گویا نوعی «نُؤمِنُ بِبَعضٍ و نَکفُرُ بِبَعضٍ» در آن وجود دارد. البته اگر دقت کنید می‌بینید که ما نیز در طول تاریخ همین کار را کرده‌ایم. منتها می‌گوییم اسمش را نیاور، خودش را بیاور! والّا ما نیز انصافاً از بسیاری از چیزها بدون اینکه اسمش را بیاوریم دست

برداشته‌ایم. شما انصافاً ببینید آیا ما اکنون واقعاً درست به همان طریقی که در زمان پیامبر گفته می‌شد عمل می‌کنیم؟ نه! منتها اگر دقت کنید می‌بینید که آهسته‌آهسته التفاتمان را به آن امری که دیگر به آن عمل نمی‌کنیم از دست می‌دهیم. نمی‌آییم صریحاً بگوییم از امروز می‌خواهیم با این حکم خدا، یا با فلان حکم رسول خدا، یا امام جعفرصادق یا عیسی، یا موسی مخالفت کنیم. چنین کاری نمی‌کنیم؛ بلکه آهسته‌آهسته از عمل به آن امر دست برمی‌داریم.

به گفتهٔ بعضی ما در حال حاضر شرعاً می‌توانیم یک دختر پنج‌ساله را هم عقد کنیم، اما چنین کاری نمی‌کنیم. نیامده‌ایم مثل لوتر اعلامیهٔ ۹۸ ماده‌ای دم در کلیسا بزنیم و علناً بگوییم از این کار دست کشیده‌ایم، اما عملاً این کار را نمی‌کنیم. وقتی کارهایی را که دین می‌گوید می‌توانید بکنید در عمل نکردیم، و کارهایی را که دین می‌گوید نکنید کردیم، این درواقع نوعی «**نُؤمِنُ بِبَعضٍ و نَكفُرُ بِبَعضٍ**» است. مثلاً دین ــ اگر ما بودیم و دین ــ می‌گوید در ملأ عام غذا نخورید؛ آیا غیر از این است؟ اما به نظر می‌رسد امروزه متدین‌ترین افراد جامعه هم به رستوران می‌روند و می‌نشینند غذا می‌خورند؛ با اینکه غذاخوردن در ملأ عام مکروه است و باید در خلوت غذا خورد. این یعنی «**نُؤمِنُ بِبَعضٍ و نَكفُرُ بِبَعضٍ**»! نیامده‌ایم اعلامیه بزنیم، ولی واقعاً این کار را می‌کنیم. به ما گفته‌اند «تَناكَحوا تَناسَلوا؛ فإنّی أُباهي بِكُم الأُمَمَ حَتَّى السِّقط [ازدواج کنید و زیاد شوید، که من (در روز قیامت) نزد امّت‌های دیگر به شما، و حتّی به فرزندان سِقط‌شدهٔ شما، افتخار می‌کنم]». اما ما چنین کاری نمی‌کنیم و امروزه چنین چیزی برای ما **ارزش** تلقی نمی‌شود. یعنی اگر من پنج بچه داشته باشم و شما به من بگویید «فلانی! پنج تا بچه؟!» من کمی گردنم را کج می‌گیرم و می‌گویم: بله، البته نمی‌خواستیم، ولی خب پنج تا بچه داریم. اما اگر به من گفتند چند تا بچه داری؟ و من دو بچّه داشته باشم، با

کمال افتخار گردن می‌کشم و می‌گویم: ما دو تا داریم! اگر یکی داشته باشم که گردنم را بیشتر می‌کشم! این یعنی چه؟ یعنی آن ارزش در نظر ما بی‌رنگ شده است.

○ ما حتّی تعدد زوجات را که مطلوب پیامبر بوده است کنار گذاشته‌ایم.

● بله، یکی از دوستان بنده که فقیه است و درس فقه قوّی‌ای دارد، استدلال جدی می‌کرد و می‌گفت اصل در اسلام تعدد زوجات است؛ چون آیهٔ قرآن گفته «**فأنكِحوا ما طابَ لكُم مِنَ النِّساءِ مَثنىٰ و ثُلاثَ و رُباع فَإِن خِفتُم أَلّا تَعدِلوا، فَواحِدة**» (نساء: ۳). این آیه می‌گوید اصل دو تا و سه تا و چهار تاست؛ منتها اگر دیدید نمی‌توانید عدالت بورزید فواحدة. در زمان ما چه کسی به این آیه عمل می‌کند؟ همین که این احکام آهسته‌آهسته در عمل ترک می‌شود، نشان از «**نُؤمِنُ بِبَعض و نَكفُرُ بِبَعض**» ما دارد؛ ولو اینکه کسی اعلامیه نزند که ما از امروز می‌خواهیم با حکم رسول خدا مخالفت کنیم.

شما انصافاً با همین دید یکبار رساله‌های عملیهٔ ما را نگاه کنید. مثلاً تحریر الوسیله امام را ببینید. می‌بینید که ما به بسیاری از چیزهایی که برای ما مجاز دانسته‌اند، عمل نمی‌کنیم. مثلاً بنده فکر نمی‌کنم ــ البته یقین ندارم ــ هیچ‌یک از فقهای قدیم ما سیگارکشیدن را تحریم کرده باشد، ولی ما سیگار نمی‌کشیم؛ چون رفته‌رفته سیگارکشیدن ارزش منفی پیدا کرده است. لذا با کمال افتخار می‌گوییم: من الآن چهل سال است که لب به سیگار نزده‌ام. و شما اگر سیگاری باشید، با سرافکندگی می‌گویید: البته کم‌کم در نوجوانی عادت کردیم و امروز هم فشار زندگی آن‌قدر زیاد است که اگر این سیگار را نکشیم دیگر قابل تحمل نیست! و خلاصه، می‌خواهید به نحوی توجیه کنید، و معلوم است از اینکه سیگاری هستید خجالت می‌کشید.

مقصود بنده این است که چرا ما با کمال صداقت همان کاری را که در عمل می‌کنیم نگوییم؛ خب صادقانه بگوییم. چون به نظر من، صادقانه گفتن این سخن دو حُسن دارد:

۱. یکی اینکه وقتی چنین کاری می‌کنیم، لااقل عذاب وجدان نداشته باشیم.
۲. دیگر اینکه لااقل برای خودمان روشن باشد که دینداری‌مان یک دینداری عقلانی است.

وگرنه همه انصافاً الی‌ماشاءالله همین کار را می‌کنند. مستحبات و مکروهات که هیچ! ما حتّی در بالاتر از مستحبات و مکروهات هم کم‌کم داریم همین کار را می‌کنیم. شما بیایید ــ به گفتهٔ آقای لِشِک کولاکوفْسکی ــ فقط به مدت یک شبانه‌روز، سود بانکی را در جهان نگیرید ببینید چه می‌شود! آقای لِشِک کولاکوفْسکی در دفتر سوم از کتاب درس‌هایی کوچک در باب مقولاتی بزرگ بحثی راجع به رِبح (ربا) دارد. می‌گوید اگر شما دنیایی را تصور کنید که یک شبانه‌روز بخواهد به حکم اسلام یا یهودیت عمل کند و بگوید تمام بانک‌های جهان دیگر سود نگیرند، در فاصلهٔ دو سه روز، کلّ زندگی بر روی کرهٔ زمین مختل می‌شود. به همین جهت است که ما این کار را نمی‌کنیم. منتها ما چه می‌کنیم؟ اسمش را به‌جای ربا می‌گذاریم کارمزد و عملاً همان کار را می‌کنیم.

حرف بنده این است که از همان ابتدا واضح بگوییم که روشمان این است؛ بگوییم روشمان این است که وقتی می‌بینیم به چنین مشکلاتی برمی‌خوریم، به گونهٔ دیگری عمل می‌کنیم. ولی شما می‌گویید: نه، آن حرمت ربا را بگوییم، ولی عمل نکنیم و برعکس، آنهایی را که عمل می‌کنیم، نگوییم! به‌هرحال، به نظر می‌رسد روشی که گفتم تنها راه درست است، و راه دیگری به نظر من نمی‌رسد.

کلام آخر

فقط یک نکته هست که می‌خواستم از باب تأکید آن را عرض کنم. صادقانه بگویم، بنده انصافاً و واقعاً، اصلاً دأبِ اینکه اَدا و فیلم روشنفکری در بیاورم و بخواهم فیلم بازی کنم و در عِداد روشنفکران به حساب بیایم، ندارم.

فقط دو چیز هست که نمی‌توانم از آنها دست بردارم:

۱. یکی عقلانیت است. انصافاً استدلال برای من بسیار خیلی ارزشمند است. هرچه بکنم و هر قدر هم شخصی برای من آتوریته داشته باشد، باز به نظرم می‌رسد که درست نیست من عقلانیتم را فدای آتوریتهٔ او بکنم؛ گرچه در عمل این کار را کرده‌ام و زیاد هم کرده‌ام، ولی واقعاً هرگاه چنین کاری کرده‌ام، کار درستی نبوده است. الآن هم گرچه ممکن است آگاهانه چنین کاری نکنم، ولی چه بسا ناآگاهانه این کار را بکنم. درواقع نوعی خردورزی و عقلانیت برای من مهم است، و اینکه استدلال برای انسان ارزش مثبت داشته باشد؛ بفهمد که اگر این نیرو به بیراهه برود، هیچ نیرویی نیست که به بیراهه نرود، ولی اگر بناست نیروهای دیگر به بیراهه نروند، باید از این راه «به بیراهه‌نرفتن‌شان» نشان داده شود.

۲. و دیگری مسئلهٔ صداقت است. یعنی واقعاً نمی‌توانم چیزی در دلم باشد ولی به شما چیز دیگری بگویم. مثلاً در دلم معتقدم که الف ب است، اما به شما بگویم الف ب نیست و از آن دفاع کنم! انصافاً نمی‌توانم. این است که همیشه سر کلاس‌هایم، چیزی را می‌گویم که در آن زمان معتقدم. ولو اینکه آن حرف با حرف دو سال قبلم متفاوت باشد و رأیم عوض شده باشد. اگر چهار صباح دیگر هم رأیم عوض شد، همان را خواهم گفت.

ان‌شاءالله موفق باشید.

نمایه

آکوئیناس، ۶۶، ۳۱۸، ۴۳۰
آگوستین، ۵۳۹، ۵۴۰
آلْستون، ۲۱۴، ۴۷۸
آلکساندر همیلتون، ۷۱۴
ابراهیم، ۱۲۱
ابوذر، ۱۳۶
اُپانیشادها، ۷۵۰
اِپیکور، ۱۱۵
احمد آرام، ۶۴۸
اخلاقِ باور، ۳۱۸
اخلاق نیکوماخوسی، ۴۲۹
اخلاق و دین، ۹۷
ارادهٔ معطوف به باور، ۳۱۸
اِرنِست سوسا، ۴۷۴
اِریش فرام، ۲۲۸، ۲۳۷، ۴۱۶
از نیما تا روزگار ما، ۷۷
اِستیس، ۱۱۵، ۱۱۷
اسلام در جهان امروز، ۴۸۶
اسماعیل، ۷۳۱
اشتفان تسوایگ، ۲۵۸
اِشَعْیای نبی، ۶۲۴
اصول کافی، ۶۶۲
اصول مابعدَالطبیعه، ۷۱۳
اعترافات، ۵۴۰
اِکهارت، ۳۸۴
الاهی قمشه‌ای، ۷۲۳
اُلبِرن، ۳۸۹
امام حسین، ۶۵۴
امام خمینی، ۴۶۸، ۷۶۰
امیل بریه، ۱۹۵
انجیل، ۱۴۰
انصاری شیرازی، ۶۲۸
اوستا، ۷۵۰
ایوب، ۲۵۷
بازْتْلی تِری، ۹۷
بِحارُالأنوار، ۹۶

بدایة الحکمه، ۲۱۹
برتراند راسل، ۳۵
بر ضدّ روش، ۶۴۸
بِرنارد، ۲۴۵
بروجردی، ۱۷۴، ۲۹۵
بِنیامین، ۲۲۸
بودا، ۱۱۷، ۵۸۵
بولتن مرجع (۶) مطالعات قرآنی در غرب، ۵۳
بِهَگَوَدْگیتا، ۷۵۰
بیکر، ۵۸۱
بیماری یا بزهکاری؟، ۶۷۰
بینوایان، ۶۶۱
پاسکال، ۵۳۹
پِرْس، ۷۱۸
پروژهٔ آتمن یا پروژهٔ خدا، ۶۴۳
پلنتینجا، ۲۱۴، ۲۵۹، ۳۰۷، ۳۳۰، ۶۹۴
پولُس، ۲۵۷
تارْسْکی، ۵۹۴
تامِس کون، ۵۵۳، ۶۴۸
تامِسْ مِرتون، ۲۷۹
تحریر الوسیله، ۷۶۰
تحقیقات فلسفی، ۳۷۱
تورات، ۱۴۰
توشیهیکو ایزوتسو، ۶۵
تولْستوی، ۱۱۵
جانْ آوْ ذِ کِراس، ۳۸۴
جان استوارت میل، ۷۱۳
جان لاک، ۹۴، ۲۵۲
جان هیک، ۱۴۳
جعفر، ۴۷۷
جعفربن‌أبی‌طالب، ۴۷۷
جورج ادوارد مور، ۴۰۵
جورج ماوِردِس، ۶۹۴
جِیمز، ۳۲۵
حاج ملامحمد هادی فرزانه، ۳۶۰
حافظ، ۱۲۱
حسنَین، ۴۳۹
حسینعلی هَرَوی، ۴۸۶
حضرت باقر، ۶۵۴
حضرت سجاد، ۶۵۴
حضرت صادق، ۶۵۴
حضرت فاطمه، ۴۳۹
حقیقتِ از یاد رفته، ۴۸۶
خوئی، ۲۹۴
خواجه‌نصیر، ۴۹۱
داستایِفسکی، ۱۱۷
در باب یقین، ۳۷۲
دکارت، ۲۵۱، ۳۰۱، ۴۶۱
دل‌آرا قهرمان، ۳۵۳
دَنْسی، ۴۷۲
دونالْد بریجسون، ۵۲۸
دیوید پیِرز، ۳۹۲
دیوید هیوم، ۳۸

ذَمّه‌پَدَه، ۱۴۹، ۷۵۰
رابرت فاکس، ۲۷۹
رابِرت مِری هیو آدامز، ۵۳۸
رابین، ۶۷۵
راجِرْز، ۶۵۹
رادا کریشنان، ۵۳۲
راسل، ۳۷۳
راهی به رهایی، ۱۲۳
رسالهٔ پولس، ۴۲۹
رِشِر، ۶۳۰
ریچارْد رُرتی، ۲۳۷
ریچارْد سویین‌بِرن، ۲۱۴
زبان از یاد رفته، ۴۱۶
زبور، ۵۷۳
زعفر جنّی، ۴۲۶
زهرا پورسینا، ۶۵
زهرا خزاعی، ۹۷
زیفت، ۴۲۱
ژان پُل سارتر، ۶۳
سائونارا، ۱۵۹
ساختار انقلاب‌های علمی، ۶۴۸
ستوده، ۴۷۳
سعدی، ۵۳۳
سقراط، ۲۲۶، ۶۷۵
سلمان، ۱۵۸
سلیمان، ۲۵۶
سَنْت ترزا، ۳۸۴
سَنْت تِرزای آویلایی، ۳۸۴
سیدبن‌طاووس، ۶۵۳
سید محمد فرزان، ۷۶
سیّد موسی دیباج، ۳۷۲
سیمونِ Stylites، ۱۷۱
شاه ولی‌الله دهلوی، ۵۳۳
شریعتی، ۴۲۵
شفای زندگی، ۵۸۱
شهریار، ۴۴۹
صائب، ۳۰۳
صُحُفِ ابراهیم، ۵۷۳
صُحُفِ موسی، ۵۷۳
طباطبایی، ۲۱۹، ۲۹۵
طبرسی، ۱۵۱
عبدالکریم سروش، ۵۰۰
عقلانیّت، ۶۳۰
علم در جامعهٔ آزاد، ۶۴۴
علی‌بن‌ابی‌طالب، ۴۳۹
عُمَربن‌سهلان ساوی، ۴۹۱
عمر خیام، ۱۲۱
عهد جدید، ۷۵۰
عهد عتیق، ۷۵۰
عیسی، ۴۸۱، ۵۶۴
فایْرابِند، ۵۵۳، ۶۴۴
فراسوی نگرشِ پساتجدّد، ۴۸۶
فرانکفورت، ۲۲۸
فِردریک چیزُم، ۳۱۸

فلورانس اسکاوِل‌شین، ۵۸۱
فُلوطین، ۳۵۱
فوئِرباخ، ۲۲۸
قرآن، ۱۴۰، ۵۹۳
قوام صفری، ۶۴۴
کاپِلستون، ۱۹۵
کارلوس کاستانِدا، ۶۵۱
کالوَن، ۲۲۰، ۲۵۵
کالون و قیام کاستیلون، ۲۵۸
کالوَنی، ۲۵۹
کالینگوود، ۶۸۴
کامو، ۴۶
کانت، ۲۱۷، ۵۳۹
کربلایی کاظم اراکی، ۵۶۳، ۵۶۴
کِرکِگور، ۱۱۵
کریستف کلمب، ۶۸۴
کریمان، ۱۵۱
کلیفورد، ۳۱۸
کِن ویلبِر، ۶۴۳
کوئیلو، ۲۹۹
کوایْن، ۲۱۲
کوهِن، ۸۳، ۸۴
کیت یَنْدِل، ۴۷۸
گاتری، ۱۹۵
گاستون باشلار، ۱۸۰
گالیله، ۵۱۳
گاندی، ۶۶۳
گرایْس، ۱۴۴
گلپایگانی، ۲۹۴
گیتی خوشدل، ۵۸۱
گیلبرت رایل، ۱۸۹
گیلْگَمِش، ۳۵۶
لئو بُوسکالیا، ۵۸۱
لاک، ۱۸۶، ۳۰۱
لایب‌نیتس، ۴۹۰
لسان العرب، ۵۴
لِسینگ، ۲۲۴
لِشِک کولاکوفْسکی، ۷۶۱
لوتر، ۲۲۰
لوییز هِیْ، ۵۸۱
لیندا زاگزِبْسکی، ۳۲۰، ۶۹۷
مادر تِرِزا، ۳۸۴
مارکس، ۲۲۸، ۵۳۹
مالک‌حسینی، ۳۷۲
ماوردس، ۶۹۷
مایستِرِ اِکهارت، ۳۸۴
مثنوی، ۶۱۰
مثنوی معنوی، ۵۰۰
مجمع البیان، ۱۵۱
محمّدبن‌عبدالله، ۴۷۷
محمّدحسین بروجردی، ۲۹۵
مِرالد وِسْتْفال، ۵۳۸
مرتضی انصاری، ۲۹۶
مِرتون، ۲۷۷

مَزلو، ۶۵۹
مسیح، ۵۸۵
مصطفی ملکیان، ۱۲۳، ۷۵۷
معراج السعادة، ۶۵۹
مُغنی، ۵۶۳
مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ۶۵
مقالات فرزان، ۷۶
مک‌اینتایْر، ۳۱۸
منازل الآخره، ۴۲۵
منطقِ سینَوی به روایت نیکولاس رِشِر، ۱۵۴
مور، ۴۰۵
موسی، ۵۶۴
مَهابَهاراتا، ۷۵۰
مهر ماندگار، ۷۵۷
میرداماد، ۳۵۱
نجاشی، ۴۷۷
نگریستن از ناکجا به هر کجا، ۶۰۵
نوتوماسی‌ها، ۳۱۸
نورمَن مَلکوم، ۳۷۱
نهج‌البلاغه، ۱۳۶
نیکُلاس رِشِر، ۱۵۴
نیکُلاس وُلتِرسْتُرف، ۲۵۹
نِیْگِل، ۶۰۵
نیما، ۱۲۱
نیما یوشیج، ۱۲۱
نیوتن، ۵۱۳
وجدان بیدار، ۲۵۸
وداع با عقل، ۶۴۴
وستفال، ۵۳۸
وُلتر، ۶۲۳
وُلتِرسْتُرف، ۶۹۴
وُلْفْگَنگ اسمیت، ۴۸۶
ویتگنشتاین، ۲۲۳، ۳۷۱
ویکتور هوگو، ۶۶۱
ویلسون، ۳۲۵
ویلْفِرِد کَنْتْوِل اسمیت، ۴۸۶
ویلیام آلْستون، ۲۱۴
ویلیام جِیمز، ۳۱۸
هابز، ۵۳۹
هاپ واکر، ۱۱۵
هاجسون، ۶۷۹
هِردِر، ۲۲۴
هِشام مصری، ۱۵۰
هفت‌آسمان، ۶۵۳
هِگِل، ۲۲۸، ۵۳۹
هَمیلتون، ۷۱۳
هَیْدِگِر، ۲۹۸
هیک، ۱۴۳
هیوستون اسمیت، ۴۸۶، ۵۲۹
هیوستون کِلارْک، ۳۹
یحیی آرین‌پور، ۷۷
یَنْدل، ۴۸۰